Die

Abendmahlsgedanken Jesu Christi.

Ein biblisch-theologischer Versuch

von

Richard Adolf Hoffmann.

Königsberg i. Pr.
Thomas & Oppermann.
(Ferd. Beyers Buchhandlung.)
1896.

Seinem hochgeehrten Lehrer

Herrn Professor D. Alb. Klöpper

in dankbarer Ergebenheit

der Verfasser.

Vorwort.

Der Plan zu der vorliegenden Arbeit ist von mir nicht zu dem Zwecke entworfen worden, um bei dem aktuellen Interesse, dessen sich gegenwärtig die Frage nach der ursprünglichen Bedeutung des heiligen Abendmahles in weiten kirchlichen, wie theologischen Kreisen zu erfreuen hat, für diese oder jene oder gar eine eigene Ansicht Partei zu ergreifen. Hervorgegangen ist dieser biblisch-theologische Versuch aus einem kleinen Referate über die Abendmahlsgebete in der Zwölfapostellehre, welches ich Ende des Jahres 1893 in einem vornehmlich liturgisch interessierten Kreise zu halten hatte. Da der eigenartige Tenor diese Gebete mich auch sonst in mannigfacher Hinsicht lebhaft fesselte, versuchte ich in einer weiteren Ausarbeitung mir denselben zunächst exegetisch möglichst klar und deutlich zu machen. Doch das eigentliche geschichtliche Verständnis war damit noch nicht gegeben, und um zu diesem zu gelangen, sah ich mich, wie mir das zugleich von autoritativer Seite nahegelegt wurde, veranlasst, sozusagen tiefer zu graben und die Frage nach der Auffassung des heiligen Mahles im Urchristentume überhaupt zu verfolgen. Dass mich dabei dann bald in erster Linie die Gedanken des Herrn selbst interessierten, wird schon an sich keiner weiteren Erklärung bedürfen. Es kommt dazu, dass ich seit nunmehr bald drei Jahren den Vorzug geniesse, an den synoptischen Studien des Herrn

Prof. D. Klöpper, dem ich das leibliche Auge ersetzen muss, unmittelbar Anteil nehmen zu dürfen. Für alles dasjenige, was ich von ihm in mannigfachster Hinsicht, vor allem bezüglich gewisser Richtlinien zur Beurteilung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu gelernt habe, will ich nicht verfehlen, auch an dieser Stelle meinen wärmsten Dank ihm auszusprechen, wenn ich auch in dieser Arbeit vielfach selbständige Wege gewandelt bin.

Königsberg i. Pr., den 27. Januar 1896.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung.

Es hat in neuester Zeit vielfach die Frage das theologische Denken beschäftigt, ob es uns bei dem thatsächlichen Bestande unserer Quellen noch möglich sei ein anschauliches Bild von der Persönlichkeit und der Lehre des sogenannten historischen Jesus zu gewinnen, oder ob wir nicht zur Begründung unserer Glaubensüberzeugung in erster Linie auf die Aussagen der in lebendiger Christuserfahrung stehenden litterarischen Repräsentanten der urchristlichen Gemeinde angewiesen sind. Und von mehreren Seiten hat man, die Überlieferungen über Thaten und Worte des auf Erden wandelnden Jesus mit sehr kritischen Augen betrachtend, um so glaubensgewisser den erhöhten Christus und die Aussagen der urchristlichen Zeit über ihn als das Fundament unserer religiös-sittlichen Überzeugung, als den Schlüssel des Verständnisses auch für den historischen Jesus hinzustellen versucht.

Es ist nun sehr interessant zu beobachten, wie die eigentliche geschichtliche Erforschung der Lehre Jesu in den letzten sechs Jahren etwa, vornehmlich an zwei Punkten, in den Fragen nach den Anschauungen des Herrn über das Reich Gottes und die Bedeutung seines letzten Mahles, unbekümmert um derartige dogmatische Haltrufe, fast stets bis zu dem Urquell aller christlichen Gedanken, dem geschichtlichen Jesus selbst, vorzudringen und die dabei in Betracht kommenden Probleme in klarer und bestimmter Weise zu lösen bemüht gewesen ist. Es ist doch immer ein Triumph der Wissenschaft, wenn sie zu den Dingen selbst gelangt, und so negativ und infolgedessen unannehmbar auch vielen diese „modernen (Reichs-Gottes und) Abendmahlskontroversen" erschienen sind, das sollte man nicht ausser acht lassen, dass eine bestimmte Antwort erheblich wertvoller ist als gar keine

Antwort, dass man hier wirklich Thaten und Ideeen des historischen Jesus rekonstruieren zu können glaubt und nicht bei den Überlieferungen der ältesten Gemeinden als dem im Christentum Norm Gebenden stehn zu bleiben angewiesen wird, wodurch sich, ebenso wenig wie das religiöse, das geschichtliche Gewissen je ganz wird befriedigt fühlen können.

Freilich, wie grosse Schwierigkeiten hier zu überwinden, welche mannigfachen Klippen zu umschiffen sind, zeigt ein Blick auf die zum Teil sehr auseinandergehenden Resultate, zu denen z. B. Joh. Weiss und Lütgert in der Reichsgottesfrage, Spitta und Haupt in ihren Untersuchungen über das urchristliche Abendmahl gekommen sind. Aber Schwierigkeiten sind dazu da, gelöst zu werden, und es fragt sich sehr, ob nicht in dem hin und her wogenden Streite der Meinungen doch ein allmählicher Fortschritt der Wahrheitserkenntnis auch hier stattgehabt hat. Jedenfalls ist bislang der Beweis noch nicht erbracht worden, dass sich auf diesen Gebieten die Forschung in eine Sackgasse verirrt hat und Dinge zu ergründen sucht, die für uns nicht mehr entwirrbar sind.

Andrerseits, bei den Anschauungen der urchristlichen Gemeinde stehn zu bleiben und diese ohne weiteres als die genuin christlichen auszugeben, ist jedenfalls beim Abendmahle nach dem jetzigen Stande der Forschungen völlig unmöglich. Hat doch neuerdings der englische Historiker Percy Gardner, dessen Abhandlung über den Ursprung des Herrnmahls[1]) in Deutschland freilich ziemlich unbeachtet geblieben ist, allen Ernstes die Frage aufgeworfen, ob nicht die Annahme möglich, ja in gewissem Grade wahrscheinlich sei, dass die Feier dieses Sakraments in keiner Weise auf Jesu Vorbild zurückgehe, sondern ihren Ursprung einzig und allein in einer Anordnung des Apostel Paulus habe.

---

1) The origin of the Lord's Supper, a historical inquiry by Percy Gardner, Litt. D. London, Macmillan and Co. and New York 1893.

Erstes Kapitel.

Quellenschau.

A. Gruppierung der Quellen nach ihrem litterarischen Verhältnisse zu einander.

1. Treten wir nun zunächst der Gardnerschen Hypothese näher. Wenn Paulus im ersten Briefe an die Korinther als die Quelle, aus der er sein Wissen von der Abendmahlsstiftung geschöpft haben will, den Herrn bezeichnet, von dem er es selbst empfangen hätte (11,23), so beruft er sich damit nach Gardner nicht auf eine ihm von Augenzeugen übermittelte Tradition von Worten und Handlungen Jesu, sondern, wie er auch sonst den Anspruch erhebt, fortdauernde persönliche Offenbarungen von seinem erhöhten Herrn zu erhalten (2 Thess. 3,6. Gal. 1,11 f,; 2,1. 2 Cor. 11,17; 12,4 ff.), deren Inhalt für ihn verbindlicher war, als überkommene Worte des im Fleische wandelnden Christus, so bezieht er sich auch hier auf eine unmittelbare Kundgebung des erhöhten Heilandes an ihn (S. 5 ff.). Nun besitzen wir aber, meint Gardner, innerhalb des Urchristentums, von 1. Cor. abgesehen, nur in den Synoptikern eine sichere Kunde vom Abendmahle. Denn die Hinweisungen auf dasselbe, die man in Act. und Did. hat finden wollen, beziehen sich nur auf die Agapen (S. 13. 15), und die Joh. 6 auftauchenden Wendungen: das Fleisch Christi essen, sein Blut trinken u. s. w. „würde der Verfasser schwerlich so gebraucht haben, wenn er ihre paulinische Beziehung auf das christliche Sakrament angenommen hätte." (S. 13)[1]).

---

1) He would scarcely have thus used the phrases if he had accepted their Pauline attachment to the Christian Sacrament.

1*

Gardner stellt daher an die biblischen Kritiker, zu denen er sich selbst nicht mitzählt, die Frage, ob es möglich wäre, dass der Bericht von der Einsetzung des Herrnmahles bei Matth. und Marc.—Luc. scheint ihm in dieser Beziehung keine Schwierigkeiten zu bereiten, obgleich er den eigenartig verkürzten Text des cod. Bezae für ihn annimmt (S. 4 und 12) — einzig und allein paulinischen Ursprunges sei. Er selbst geht auf diese Frage nicht näher ein, hält ihre Bejahung jedoch für möglich, obgleich er sich der Kühnheit, die in der letzteren liegen würde, vollbewusst bleibt.

Gesetzt nun aber auch, wir müssten in dem Punkte Gardner zustimmen, dass die alleinige Wurzel für alle Abendmahlsberichte im Neuen Testament in 1 Cor. 11, 23—25 zu suchen wäre, so würde damit noch durchaus nicht ausgemacht sein, dass die vorgetragene Deutung des *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου* 1. Cor. 11, 23 die einzig mögliche oder gar die wahrscheinliche sei. Es wäre sehr wohl denkbar und näher zu untersuchen, ob nicht doch eine gute alte Gemeindetradition bezüglich des letzten Mahles Jesu hier vorliege, für die wir dann zwar nur einen, aber doch sicheren Gewährsmann, eben in der Person des Paulus, hätten. Was nun aber die von Gardner aufgeworfene Frage selbst betrifft so könnte man geneigt sein, sie einfach schon aus dem Grunde zu verneinen, weil ja die synoptischen Relationen des Mahles nicht unerhebliche Differenzen von der in dem paulinischen Briefe vorliegenden aufzuweisen haben. Es wären jedoch immerhin noch mannigfache Rücksichten denkbar, aus denen eventuell eine solche Abweichung sich erklären liesse. Die urchristlichen Schriftsteller standen auch zu schriftlichen Quellen offenbar in keinem derartigen Verhältnisse sklavischer Abhängigkeit, dass sie nicht möglicherweise diese oder jene Wendung derselben durch eine andere, die ihnen das nämliche, vielleicht in glücklicherer Form, auszudrücken schien, vertauscht hätten. Selbst Erweiterungen im Interesse der Deutlichkeit, etwa auf Grund sonstiger Aussprüche Jesu, oder gar Umformungen des Textes wegen religiöser oder ethischer Bedenken könnten von ihnen an einem überlieferten Bericht

vorgenommen worden sein. Sehen wir uns daraufhin die verschiedenen Berichte näher an.

Matth. 26, 26 bis 28.	Marc. 14, 22 bis 24.	Luc. 22, 19. 20.	1. Cor. 11, 23 bis 25.
26 Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 27 καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· 28 τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	22 καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκέν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου. 23 καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24 καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.	19 καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 20 καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	23 ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον 24 καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν 25 ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε ὁσάκις ἐὰν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Lassen wir Luc. zunächst bei Seite. Dass Matth. und Marc. die Segnung des Brotes statt mit *εὐχαριστεῖν* mit dem synonymen Begriffe *εὐλογεῖν* bezeichnen, dass sie noch besonders betonen, dass Jesus es mit den begleitenden Worten *λάβετε* (*φάγετε*) den Jüngern giebt, darreicht, würde an sich noch auf keine selbständige Quelle, die sie ausser dem paulinischen Berichte benutzt hätten, schliessen lassen dürfen.

Dagegen wäre es doch sehr auffällig, dass sie bei den Worten τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα — von der unbedeutenden Umstellung des μοῦ abgesehen — den Zusatz τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ausgelassen haben sollten. Es könnte wohl nur geschehen sein, um bei dem σῶμα die Beziehung auf die Hingabe desselben in den Tod auszuschliessen. Doch ist nicht ersichtlich, wie sie aus eigenen Reflexionen hierzu gekommen sein sollten, wenn ihnen das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν durch die Autorität des Paulus bezeugt vorlag. Auf der anderen Seite ist es leicht erklärlich, dass die betr. Worte von Paulus oder dessen Gewährsmann als verdeutlichender Zusatz hinzugefügt wurden, wobei vorläufig dahingestellt bleiben muss, ob wohl diese Erweiterung im Sinne Jesu war oder nicht. Ebenso rätselhaft wäre der Fortfall der Worte τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν hier sowohl bei dem Berichte der Brotverteilung, wie nachher bei dem der Kelchspende. Die Evangelisten würden schwerlich in ihre Lebensgeschichte Jesu den paulinischen Bericht über jene Abschiedsmahlzeit auf die alleinige Autorität des Paulus hin aufgenommen haben, wenn nicht schon auf Grund desselben die Feier des Mahles eine weite Verbreitung unter den christlichen Gemeinden gefunden hätte. Dann aber war es für sie gegeben, nach des Apostels Vorgange diese Feier als der Intention, ja dem ausdrücklichen Gebote des Heilandes entsprechende darzustellen.

Was nun das der Relation über die Kelchdarreichung Eigentümliche betrifft, so finden sich hier zunächst ähnliche Variationen der Berichterstattung des Matth. und Marc., wie bei der Brotverteilung, auf welche gleichfalls kein Gewicht zu legen sein wird: der beiderseitige Zusatz ἔδωκεν αὐτοῖς und die Aufforderung bei Matth. πίετε ἐξ αὐτοῦ π'ντες, was Marc. nur als thatsächlich geschehend berichtet, sodann die Wiedergabe von τοῦτο τὸ ποτήριον durch das einfache τοῦτο. Nicht recht ersichtlich ist aber, weshalb das μετὰ τὸ δειπνῆσαι des Paulus weggelassen ist. Denn auch nach beiden Synoptikern hat die Brodverteilung während eines Mahles, ἐσθιόντων αὐτῶν, stattgefunden, und beide berichten nach der Abendmahlsfeier nichts mehr was noch während des Verlaufes jener

Mahlzeit vor sich gehend gedacht wäre. Bezüglich der Worte selbst, mit denen der Herr den Becher herumreicht, liesse sich die abweichende Form, in welcher dieselben bei Matth. und Marc. wiedergegeben sind, allenfalls vielleicht erklären. Der Zusatz *τὸ ἐκχυννόμενον περὶ* (resp. *ὑπὲρ*) *πολλῶν*, bei Matth. noch näher bestimmt durch *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, könnte als sich nahe liegende Erläuterung, zugleich mit Berücksichtigung von Matth. 20, 28. Marc. 10, 45 gefasst, die Änderung von *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* in *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* aus dem Bestreben verständlich gemacht werden, diese Worte den die Bedeutung des Brotes erklärenden konformer zu gestalten, wobei dann vielleicht auch die Rücksicht auf alttestamentliche Stellen, vor allem Exod. 24,8: *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς κτλ.*, aber auch möglicher Weise Sach. 9,11: *ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου ἐκ λάκκου οὐκ ἔχοντος ὕδωρ* obgewaltet hat. Freilich wäre dann die doch nicht überflüssige Bezeichnung der durch Christi Blut vermittelten *διαθήκη* als einer neuen, im Gegensatz zu der am Sinai geschlossenen[1]) fortgefallen; und im ganzen wird man sagen müssen, dass die Anzahl der, einzeln betrachtet, unwesentlichen Änderungen doch in diesem kurzen Abschnitte zu bedeutend ist, als dass sie sich mit einer direkten oder der alleinigen Abhängigkeit der beiden Berichterstatter von Paulus vereinigen lassen könnte.

Was nun den Text des Luc. betrifft, so würde derselbe allerdings in seiner rezipierten Gestalt auf keine besondere Quelle neben Matth. und Marc. einerseits Paulus andrerseits

---

1) Ein solcher Gegensatz darf nicht mit Pfleiderer, Urchristentum S. 408 darin gesucht werden, dass Christus hier von seinem Bundesblute im Gegensatz zu dem (den alten Bund vermittelnden) Bundesblute von Tieren gesprochen habe. Denn damit würde auf das enklitische *μοῦ* ein Nachdruck gelegt sein, der ihm nicht gebührt. Es bleibt also dabei, dass bei Matth. und Marc. die Thatsache, dass es sich bei dem Vergiessen des Blutes Jesu um einen neuen Bund handelt, nicht genügend zum Ausdruck gekommen ist.

schliessen lassen. Aus ihm würden also keine neuen Schwierigkeiten für die Gardnersche Hypothese erwachsen. Nun hält der englische Forscher aber gerade diesen Text für interpoliert, er streicht aus textkritischen Gründen V. 19b und 20. Was aber dann als Abendmahlsbericht des dritten Evangelisten übrig bleibt, ist so überraschend eigenartig, dass es ganz ohne Frage noch auf andere Quellen zurückweisen würde als auf 1. Cor. 11, 23ff.

Mag es sich jedoch mit diesem Lucas-Text verhalten, wie es wolle, so viel steht auf alle Fälle fest, dass sich das Verhältnis der vier neutestamentlichen Zeugen von der Feier des heiligen Mahles zu einander nicht in dem von Gardner für möglich gehaltenen Sinne erklären lässt. Zum mindesten Matth. und Marc. müssen, wenn sie überhaupt den paulinischen Bericht gekannt haben, was sehr unwahrscheinlich ist, neben demselben noch wenigstens eine andere in nicht unwesentlichen Punkten differierende Quelle benutzt haben, der sie dann in einzelnen Stücken den Vorzug vor dem Apostel erteilt haben. Das bedeutet aber, dass dieser letztere nicht der einzige Gottbegnadete war, dem etwas von jener angeblichen Feier kundgethan worden, die der Herr Christus in der Nacht, da er überantwortet werden sollte, begangen habe, sondern, dass ausser ihm auch noch eine alte Gemeindetradition von derselben etwas wusste. Wir sehen uns also bezüglich des Herrnmahls in der glücklichen Lage, die Thatsächlichkeit und den Verlauf desselben durch zwei von einander unabhängige schriftliche Zeugen erhärtet zu finden, wenn damit auch, wie sich das schon aus den Abweichungen in der Berichterstattung ergiebt, und wir auch im Laufe unserer Untersuchung noch öfters erkennen werden, noch nicht „allerwegs die Wahrheit kund“ wird.[1])

2. Wie verhält sich nun zu diesen beiden Traditions-

1) Es bliebe freilich noch die formale Möglichkeit einer Abhängigkeit des Paulus von Matth. und Marc., resp. deren Vorlage offen. Doch die mannigfachen Differenzen der Berichterstattung, vor allem der dann sehr eigenmächtige zweimalige Zusatz des Paulus *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* schliessen eine solche Annahme aus.

geschichten, Matth.-Marc. auf der einen, Paulus auf der anderen Seite, das dritte Evangelium? Zur Beantwortung dieser Frage muss vor allem der richtige Text des lukanischen Abendmahlberichtes ermittelt werden.

V. 19b und 20 fehlen nämlich in einer Reihe occidentalischer Manuskripte, im cod. D (Bezae oder Cantabrigiensis) und mehreren Italahandschriften a. b. e. ff. i. rhe. In dem Curetonschen Syrer (syr^{cur}) ist wenigstens der 20. V. und in 19b *διδόμενον* fortgefallen. Es leuchtet ein, ein wie ganz anderes Aussehen dann der Abendmahlstext des dritten Evangelisten im Vergleich zu dem in den anderen codices bezeugten erhält. Wohl ist auch hier von einem Becher die Rede, den Jesus unter Dankgebet seinen Jüngern reicht, auch hier betont er, dass er bis zum Eintritte ins Gottesreich keinen Wein mehr trinken werde (vgl. Luc. V. 18 mit Matth. V. 29, Marc. V. 25), auch hier bricht er Dank sagend Brot, giebt es den Aposteln zu essen, mit der Motivierung, dass es sein Leib sei; nach dem Syrer setzt er auch hinzu, dass derselbe für sie sei, und sie solches zu seinem Gedächtnis thun sollten. Aber zwei sehr auffallende Abweichungen sind zu konstatieren: 1) Der Becher steht dem Brote voran und 2) Der in jenem enthaltene Wein wird in gar keine Beziehung zu Jesu Blut gesetzt. Zwar suchen drei unserer Handschriften b. e. und der syr^{cur} sich den Berichten der anderen Evangelien insoweit anzupassen, dass sie die sonstige Reihenfolge von Brot und Wein auch hier festhalten, indem sie V. 17 und 18 hinter 19, resp. 19a, setzen. Doch liegt dabei offenbar nur ein Harmonisierungsversuch der Abschreiber vor, die den kürzeren Text mit dem des Matth.. Marc. und Paulus halbwegs ausgleichen wollten. wie denn auch diese Gestaltung der lukanischen Relation von keinem der neuesten Kritiker für die genuine angesehen worden ist.[1]) Wohl aber sind gewichtige Stimmen laut geworden, die an der Hand

1) Noch weiter in diesem Ausgleichungsbestreben ist der neuerdings entdeckte syr^{sin} gegangen. Vgl. was Schultzen, das Abendmahl im Neuen Testament, S. 10[1]. 18[1] im Anschluss an Wellhausen und Zahn über ihn berichtet.

von D und den betr. Italahandschriften V. 17f. an ihrer bisherigen Stelle belassen und dann mit 19a den Abendmahlsbericht schliessen. Diese Textgestalt ist meines Wissens zuerst von den englischen Kritikern Westcott und Hort in ihr Ausgabe des Neuen Testaments (the new testament in the original greek. Cambridge and London) 1881/82 befürwortet worden. Sie setzen die Verse 19b und 20 in doppelte Klammern und geben in dem Appendix eine ziemlich ausführliche Rechtfertigung dieses Verfahrens. Ihnen haben hierin zugestimmt Joh. Weiss in seiner Bearbeitung des Meyerschen Luc. — Kommentars (8. Aufl.) z. d. St. W. Brandt, die evangelische Geschichte und die Entstehung des Christentums 1893 S. 301[4], ferner Percy Gardner a. a. O., Haupt in seiner Abhandlung „Über die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte“ (Programm der Universität Halle—Wittenberg zum 27. Jan. 1894) S. 6—9, Grafe, die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier (Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie u. Kirche 1895, Heft 2) S. 117, Titius, Jesu Lehre vom Reiche Gottes (die neutestamentl. Lehre v. d. Seligkeit I) S. 147 u. a.

Diese Forscher, von denen sich die einen nur kurz, die anderen ausführlicher hierüber ausgesprochen haben, sind der Ansicht, dass es sich nicht begreifen liesse, wie irgend ein Abschreiber, wenn ihm der volle Luc.-Text vorlag, auf den Gedanken gekommen sein sollte, den Abendmahlsbecher fortzulassen. Wohl war V. 17. 18 von einem Becher bereits die Rede gewesen, doch er musste sogleich sehen, dass es nicht der durch die Worte des Herrn *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ.* geheiligte Kelch war. Gesetzt nun aber auch, er wusste mit der Erwähnung zweier Becher beim Abendmahle nichts anzufangen, so lag es doch unendlich näher den ersten derselben zu streichen, wie das auch in einzelnen Handschriften, die V. 20 haben, geschehen ist,[1]) den mit den „unbestimmten, weniger geheiligten und weniger gebräuch-

1) S. Westcott-Hort im Appendix ihrer Ausgabe d. N. T. unter den notes on select readings. S. 63.

lichen Worten,"[1]) der ja auch schon dadurch von dem Kelche in den übrigen Relationen des Herrnmahls sich unterschied, dass seine Darreichung der des Brotes voranging, anstatt ihr zu folgen. Sieht man näher auf den Inhalt des bezüglich seiner Echtheit verdächtigen Verses 20, so bietet derselbe nichts, was nicht, vor allem aus 1 Cor. 11, 23ff und auch den entsprechenden Berichten der beiden anderen Synoptiker, sei es durch absichtliche Kombination (Westcott—Hort), sei es frei aus dem Gedächtnis (Haupt) leicht hätte ergänzt sein können.

Werden mithin die betr. Handschriften, die diesen Vers nicht enthalten, den echten Text darbieten, so wird auch die kürzere Gestalt des vorangehenden, nach welcher Jesus vom Brote nur sagt: Das ist mein Leib, als die genuine zu betrachten sein, die später nach Paulus erweitert wurde.

Gesetzt nun, wir fänden gegen diese Reflexionen nichts zu erinnern und fühlten uns somit von ihnen aus zu der Annahme gedrängt, dass der Verfasser des dritten Evangeliums in Wirklichkeit einen viel kürzeren, einfacheren Abendmahlsbericht geschrieben hätte, als heute noch meistens angenommen wird, so wäre damit unser kritisches Geschäft noch nicht beendet. Es fragt sich nämlich, wäre ein solcher Text bei Luc. historisch verständlich? Wie liesse sich diese, doch im höchsten Masse auffällige Abweichung von den sonstigen Abendmahlsrecensionen des Neuen Testaments erklären? Dass Luc. solche gekannt habe, nach denen der Herr erst nach dem Brote den Wein herumgereicht und, wie jenes mit seinem Leibe, so diesen mit seinem Blute in Beziehung gesetzt habe, dürfte bei diesem Evangelisten, der sich selbst im Eingange seines Werkes als einen Spätling in der Evangelienschreibung kundgiebt und nach allgemeiner Annahme die Hauptquellen, die dem Matth. und Marc. zu Gebote standen, gleichfalls gekannt hat, nicht zu bestreiten sein. Nicht alle Verteidiger des kürzeren Textes sind auf

---

1) „the vaguer less sacred and less familiar words" Westcott-Hort a. a. O.

die Schwierigkeiten, die derselbe inhaltlich bietet, näher eingegangen, und doch ist es ein wichtiges Erfordernis gerade der Textkritik, dass sie sich bemüht, diejenigen Texte, die sie herstellen zu müssen glaubt, auch als aus inneren Gründen zum mindesten mögliche und denkbare zu erweisen.

Was Westcott und Hort dazu bemerken, ist sehr wenig. Bezüglich der Voranstellung des Bechers meinen sie, bei Luc. liessen sich auch sonst Inversionen im Vergleich zu den übrigen synoptischen Berichten konstatieren, wie in der Versuchungsgeschichte (a. a. O. S. 64). Aber damit wäre die hier vorliegende Erscheinung nur ihrer Vereinzelung enthoben, aber noch nicht erklärt, und auf die Hauptschwierigkeit, das Fehlen einer symbolischen Beziehung des Weines, gehn die englischen Editoren gar nicht ein.

Haupt bemerkt zu dem ersten Punkte (a. a. O. S. 10f), dass die Verse 15f und 17f offenbar einen einheitlichen, in zwei parallelen Bildern ausgedrückten Gedanken enthielten. Jesus gebe in denselben, wie es auch sonst seine Art sei, eine Idee durch zwei einander parallele Wendungen darzustellen, der Versicheruug Ausdruck, dass er zum letzten Male mit seinen Jüngern esse und trinke.[1]) Und es wäre auch durchaus natürlich und sicher richtig, dass er auf diese Weise sein feierliches Mahl eingeleitet habe.

Nach der Darstellung der beiden ersten Evangelisten hat freilich Jesus erst nach der Brotausteilung, beim eigentlichen Abendmahlsbecher, gesagt, was Luc. schon V. 18 berichtet, dass er von nun an vorläufig keinen Wein mehr trinken werde. Diese Worte bei Matth. und Marc. fasst nun Haupt, wohl mit Recht, in der Weise, dass der Herr soeben noch von dem Abendmahlsweine, den er seinen Jüngern als sein Blut reicht, getrunken habe. Das sei aber sachlich

1) [15]καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο το πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· [16]λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. [17]καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς, [18]λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

unmöglich, also verdiene die Darstellung des Luc. in diesem Punkte den Vorzug. Andrerseits zeige sich nun aber doch wieder der dritte Evangelist von den beiden anderen beeinflusst. Denn da er in seiner Marcus-Vorlage die von ihm schon V. 18 gebrachten Worte vom „nicht mehr trinken Werden vom Gewächse des Weinstocks“ mit dem Abendmahlskelche verbunden fand, habe er jenen die Mahlzeit eröffnenden Becher V. 17f für den Abendmahlsbecher gehalten. Denn es ist für Haupt unbestreitbar, dass Luc. nicht eine Abendmahlseinsetzung sub una habe geben wollen.

Was nun aber in aller Welt bewog ihn dann dazu die so überaus wichtigen, weil den Abendmahlskelch als solchen erst legitimierenden Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* ohne weiteres fortzulassen? Haupt hält es für undenkbar, dass ein Abschreiber, dem bei Luc. ein Abendmahlstext vorlag, der im wesentlichen mit den sonst bekannten übereinstimmte, diese oder ganz ähnliche Worte sollte gestrichen haben; wiederholt sich aber, ja vergrössert sich nicht dieselbe Schwierigkeit bei der Frage: warum bringt sie Luc. nicht, der doch kein flüchtiger Abschreiber, sondern ein selbstdenkender Schriftsteller war, wenn sie in seiner Marcus-Vorlage standen und er (nach Haupt) nicht den geringsten Anstoss an denselben nahm?

Wir werden nach dem Angeführten um die Annahme nicht herumkommen, dass der dritte Evangelist, wenn der kürzere Text bei ihm thatsächlich der genuine sein sollte, hier mit Bewusstsein von der sonstigen Tradition abgewichen sei, und es entsteht uns die neue Frage: bietet er damit wirklich ein getreueres Bild von dem heiligen Mahle, oder ist seine Quelle durch irgend welche religiös-dogmatischen Anschauungen, — denn andere Gründe kämen wohl nicht in Betracht — hier getrübt?

Man hat das erstere behauptet und nicht ohne Scharfsinn zu beweisen versucht. W. Brandt a. a. O. S. 290 ff. bestreitet es, dass Jesus den Wein des Abendmahlsbechers mit seinem zu Gunsten vieler zu vergiessenden Blute in Beziehung gesetzt habe. Insofern sich seine Polemik gegen die

Echtheit der beiden Zusätze zu *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* handelt: *τῆς διαθήκης* und *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*, können wir sie hier als das Nebensächlichere übergehen. Im übrigen bemerkt er etwa folgendes.

Jesus hat zwar dem Brote eine symbolische Beziehung durch die Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* beigelegt, hierin ausser der Anspielung auf seinen Tod (S. 294) ein Sinnbild der Gemeinschaft seinen Jüngern gebend, sofern sie alle von diesem Brote essen sollten (S. 295), aber nicht in gleicher Weise beim Kelche. Bei seinen wunderbaren Speisungen und seinem Essen mit den Jüngern nach seiner Auferstehung ist immer nur von Brot, höchstens noch von Fisch, nie von Wein die Rede. In der Urgemeinde weiss man vor Paulus von einem das Blut Christi repräsentierenden Abendmahlskelche nichts, nur von einer feierlichen *κλάσις τοῦ ἄρτου* berichtet die Apostelgeschichte. Auch die Unsicherheit in der alten Kirche, ob Wein, ob Wasser beim Abendmahlskelche gebraucht werden sollte — Brandt schliesst sich hier an die bezl. Resultate von Harnacks Abhandlung: Brot und Wasser, der eucharistischen Elemente b. Justin (Texte und Untersuchungen VII) namentlich betreffs des Justin an — erklärt sich leichter, wenn man in dem Kelche nicht das Blut Christi sah. Mithin giebt der kürzere Luk.-Text, der bereits mit V. 19ª schliesst, die wirklichen Thaten und Worte Jesu bei der Abendmahlsfeier getreuer wieder, als die Seitenreferenten.[1])

1) Darin dass Luc. den Becher dem Brote voranstelle, sieht Br. den Einfluss späterer Reflexionen, die das Abendmahl zu einem neuen Passahmahle stempeln wollten. Bei diesem sei nämlich der hervorragendste Becher, der sog. כּוֹס הַבְּרָכָה der — erste gewesen, und da nur mit diesem der Abendmahlskelch identifiziert werden konnte, musste man ihn dann der Austeilung des Brotes vorangehend denken (S. 302). — Ich weiss aber nicht, mit welchem Rechte Br. von der gewöhnlichen Anschauung abweicht, dass erst der dritte, nach dem Essen genossene Passahbecher der Segensbecher *κατ' ἐξοχήν* genannt wurde. Vgl. Lightfoot, horae hebraicae zu Matth. 26, 27, der eine Stelle aus berachoth fol. 51 I anführt, nach der dieser Segensbecher genauer כוס של ברכה ברכת מזון heisst: Becher des Dankes, und zwar für die Speise, die schon genossen sein muss, wenn für sie auf diese Weise gedankt wird, wie das auch aus

Man wird nun aber diesen Ausführungen keine grosse Überzeugungskraft zuschreiben können. War man wirklich so sehr im Zweifel darüber, ob Wein oder Wasser zum Abendmahlsbecher verwandt werden sollte, so musste ein Abendmahlsbecher als spezifisch bedeutsamer doch zunächst existieren, was aus Brandts Auffassung nicht hervorgeht. Die sonstigen Mahlzeiten Jesu gehören nicht hierher, und dass in der Apostelgeschiche nur vom Brotbrechen die Rede ist, erklärt sich doch sehr gut daraus, dass das Essen bei einer Mahlzeit immer als das Wesentliche angesehen wurde und angesehen wird. Selbst Paulus, dem nach Brandt die erstmalige Beziehung des Kelches auf das Blut Christi zuzuschreiben ist, spricht 1. Cor. 11, 33 nur von einem *συνέρχεσθαι εἰς τὸ φαγεῖν*. Und auch wir reden heutzutage von einem Abendmahle, ohne deshalb sub una zu kommunizieren.

Zurückhaltender als Brandt zeigt sich Joh. Weiss in seinem Urteile über den vorliegenden Text. Er hält die in demselben gegebene Darstellung zwar für hervorgegangen aus der ältesten judenchristlichen Gemeinde Jerusalems, es fehle in derselben noch jeder Gedanke an eine Heilsbedeutung des Todes Christi. (S. z. d. St.) Aber er will damit diese Rezension wohl doch nicht für die authentische gegenüber Matth. und Marc. erklären. Es ist nämlich nicht seine Meinung, dass Jesus überhaupt von einer Heilsbedeutung seines Todes abgesehen habe. Letzterer solle — so fasst er die Gedanken des Herrn — zwar nicht den Seinen, die bereits der Sündenvergebung teilhaftig geworden sind, aber doch seinem noch unbussfertigen Volke zu Gute kommen. Vgl. die gleichfalls 1892 erschienene Schrift von Joh. Weiss: die Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 28f.

Hier beruft sich Weiss für die Richtigkeit der eben skizzierten Deutung der Auffassung Jesu neben Marc. 10, 45 (= Matth. 20, 28) gerade auf die Kelchworte in der Wiedergabe derselben durch Marc. und Matth. Diese oder eine

---

einer Stelle d. Maimonides hervorgeht, die Lightfoot l. c. anführt: deinde lavat manus suas ומברך ברכת מזון et benedicit benedictionem cibi (id est gratiam agit post coenam) super poculum vini tertium atque ebibit.

ähnliche Fassung derselben konnte, wenn sie die authentische war, der von Weiss angenommenen alten Luc.-Quelle nicht unbekannt geblieben sein. Wollte aber trotzdem der Verfasser dieser Quelle die Beziehung auf die Heilsbedeutung des Todes Christi überhaupt in den Worten streichen, so folgt daraus nur, dass er die Zusätze zu *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου* fortliess, nicht aber, dass er diese so bedeutsame Erklärung Jesu gänzlich unterschlug.

Was J. Weiss hier nicht bietet, giebt in seiner Weise Friedrich Spitta, die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls (in: Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums I) S. 297 f. Er glaubt zwar, dass schon der Verfasser unseres dritten Evangeliums so geschrieben habe, wie es heute im rezipierten Texte zu lesen steht, wohl aber hätte in seiner Quelle der Bericht mit V. 19 (*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*) geschlossen.[1])

Schon diese Schlussworte wiesen darauf hin, dass es sich hier um ein im engsten Anschlusse an das Passah eingesetztes Gedächtnismahl handele. Der in den Tod dahingegebene Leib Christi sei in Parallele gedacht zu dem Leibe des Passahlammes. Nun käme aber dem Weine bei der Passahmahlzeit keine symbolische Beziehung zu, am allerwenigsten könne das Trinken desselben als das Trinken des Blutes des Passahlammes gedacht sein, mithin wären beim Kelch in der betr. Quelle die Worte: Dies ist mein Blut usw. fortgefallen.

Man wird nun Spitta die Möglichkeit zugestehen müssen, dass eine streng judenchristliche Richtung innerhalb der Ur-

---

1) Seine Gründe für diese Annahme sind 1) Während V. 14—19 nicht den Anschein erwecken aus der Überlieferung des Paulus und Marc. zusammengeflossen zu sein, ruft V. 20 sehr stark den Eindruck einer derartigen, und zwar recht ungeschickten, Kompilation hervor. 2) Es giebt keine Parallelen dazu, dass beim Abendmahle von zwei Bechern die Rede sei. 3) V. 21 — der Hinweis auf Judas — schliesst sich sehr gut an V. 19 — den Bericht der Brotdarreichung — an, insofern durch diesen Zusammenhang eine bedeutsame Parallele zu Joh. 13, 18 entsteht, wo auf den Verräter das Wort Ps. 40, 9 angewandt wird: *ὁ τρώγων μετ' ἐμοῦ τὸν ἄρτον, ἐπῆρκεν ἐπ' ἐμὲ τὴν πτέρναν αὐτοῦ.*

gemeinde, die in der Feier des Herrnmahles ein erneutes, vollendetes Passah erblickte, mit der Beziehung des Kelches auf das Blut des neuen Passahlammes nichts Rechtes anzufangen wusste, insofern eine direkte Aneignung desselben im Passahzeremoniell nicht vorgeschrieben war, und nun gar ein, wenn auch nur symbolisches, Trinken desselben als ein todeswürdiger Greuel erscheinen musste.[1]) Es war da ein Anstoss gegeben, über den dann doch manche nicht so leicht hinweggekommen sein werden. Aber in diesem Falle müsste immer erst bewiesen werden, dass thatsächlich das Abendmahl schon so frühe als erneuertes Passahmahl gefasst wurde. Dem widerspricht aber schnurstracks gerade die Quelle des Luc., die Spitta zu rekonstruieren versucht hat, insofern Jesus in derselben allerdings (V. 16) von einem „erfüllt Werden“ des Passah redet, aber dies πληρωθῆναι nicht in der letzten Nacht seines Lebens zu vollziehen erklärt, sondern erst für das vollendete Gottesreich in Aussicht stellt.

Wir kommen somit zu dem Resultate, dass sich der von D u. s. w. gebotene Abendmahlsbericht des dritten Evangelisten weder als der ursprünglichere erweist, noch in seiner Verkürzung eine bestimmte Tendenz irgendwie erkennen lässt. Trotzdem müssten wir ihn, wie so manches im Urchristentum, als ein ungelöstes Rätsel wohl oder übel hinnehmen, wenn sich seine Existenz in den betr. codices wirklich nicht anders erklären liesse, als in der Weise, wie es Westcott und Hort für allein möglich halten. Aber der Umstand, dass dieser kürzere Text in seinem Verhältnis zu den übrigen neutestamentlichen Abendmahlsrezensionen die schwersten Probleme stellt — Schmiedel im Holtzmannschen Handkommentare zum N. T. II 2. Aufl. S. 163[1] nennt ihn „einfach unerhört“ — wird uns die ernsteste Nachprüfung der für seine Authentie ins Feld geführten Gründe doppelt zur Pflicht machen.

Dass der Fortfall der Verse 19b und 20, rein äusserlich die Sache betrachtet, sehr schlecht bezeugt ist, wird allgemein zugestanden. Weder א noch A noch B, die ja

---

1) Vgl. Gen. 9, 4. Lev. 3, 17; 7, 26f; 17, 10. 14 Deut. 12, 16. 23; 15, 23.

sonst gewöhnlich in erster Linie bei der Herstellung des Textes in Betracht kommen, noch irgend eine andere Majuskel ausser D zeugen für ihn. Bei keinem Kirchenvater ist bis jetzt eine Spur desselben aufgefunden worden. Nun ist diese kürzere Rezension von mehreren Repräsentanten einer Handschriftengruppe vertreten, die auch sonst im Neuen Testamente, vor allem in den beiden Luc.-Schriften, eine merkwürdig freie und anscheinend willkürliche Behandlung des Textes verrät. Das Rätsel, welches dieser sog. western text den Kritikern aufgiebt, ist bislang noch nicht in einer allgemein befriedigenden Weise gelöst worden. Während z. B. Westcott-Hort[1]) und Bousset[2]) ihm mit grossem Misstrauen gegenüber stehn, nehmen Joh. Weiss im Lucaskommentar und Schultzen, das Abendmahl im Neuen Testament 1895 S. 7—15, bei der Besprechung der Textvarianten von Luc. 22—24, eine schwankende Stellung ein, und Fr. Blass[3]) führt ihn sogar bezüglich der Acta und des dritten Evangeliums auf den Autor zurück, der nach ihm von jeder der beiden Schriften mindestens zwei Manuskripte angefertigt hat, von denen das eine im wesentlichen durch den western text, das andere durch den rezipierten vertreten ist.[4]) Für unsere Frage wird

1) a. a. O. introduction bes. S. 122—125.

2) „Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers“ S. 47 ff.

3) Vgl. ausser seiner Ausgabe der Acta die Abhandl. in d. Neuen Kirchl. Ztschr. 1895 Hft. 9: „Über d. versch. Textesformen in d. Schriften d. Luc.“

4) Wenn Haupt a. a. O. S. 8 darauf grosses Gewicht zu legen scheint, dass die von D usw. vertretene Lesart auch durch den syr^{cur}, als einem sehr alten orientalischen Zeugen, teilweise wenigstens bestätigt ist, so mag er ja seine Gründe für diese hohe Wertschätzung des Syrers haben, eine allgemein herrschende Ansicht ist das nicht. Westcott-Hort z. B. halten diese Handschrift zwar für älter als die Peschito, aber in Beziehung auf die Urrelation der syrischen Übersetzung doch schon für teilweise verderbt (a. a. O. introd. p. 84), sowie in naher Verwandschaft mit jenen occidentalischen Handschriften stehend. So ist denn auch von den Verteidigern des rezip. Luc.-Textes wiederholt darauf hingewiesen worden, dass derselben ein selbständiger Zeugenwert neben jenen nicht zukomme. (So von Steck, „Hat Luc. d. paulin. Briefe gekannt?“ in Meilis theol. Ztschr. aus d. Schweiz 1890 S. 163[1] und Schmiedel a. a. O. S. 163 Anm. in d. Erkl. z. 1 Cor. 11, 23 ff.)

es aber wenig ausmachen, welches allgemeine Urteil man sich über jene Handschriftengruppe bildet. Das zeigen deutlich Westcott und Hort, die, obschon sie den bezl. Text für recht verwildert halten, doch an dieser Stelle ihm den Vorzug einräumen. Andrerseits ist es nicht die Meinung von Blass, wie das bereits in der zitierten Abhandlung angedeutet war, und er mir auf meine briefliche Anfrage ausführlicher auseinanderzusetzen die Güte gehabt hat, als sei auch nur eine der beiden von ihm auf den Autor zurückgeführten Textesformen uns noch in irgend einer Handschrift ganz unversehrt erhalten, wie es ja auch jedenfalls von vorne herein ausgeschlossen ist, dass beide Abendmahlsrezensionen auf Luc. zurückgehn. Blass will es durchaus der theologischen Forschung überlassen, ihre Bedenken gegen diese oder jene theologisch wichtige Stelle der beiderseitigen Handschriftengruppen geltend zu machen, falls besondere Gründe in Betracht kommen, die die Annahme einer Textesverderbnis wahrscheinlich werden lassen. Wir sind also jedenfalls darauf angewiesen, unsere Stelle allein für sich zu betrachten. Und da möchte ich denn zunächst darauf hinweisen, dass schon Marcion, wie aus Tertullians Schrift gegen ihn hervorgeht, in seinem Evangelium, dem unser Luc. zu Grunde lag, V. 20 gelesen hat.[1]) Auch dass Justin, wie er apol. I, 66 berichtet, das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* kennt, aber nur als Begleitworte zu *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, nicht zu: Dies ist mein Blut, weist doch zum mindesten auf eine Überlieferung hin, wie sie nur in unserem jetzigen Luk.-Text vertreten ist, da Matth. und Marc. die bezl. Worte gar nicht bringen, Paulus aber auch beim Kelche sie bietet.

---

1) Adversus Marcionem IV, 20 (Tertulliani, quae supersunt, omnia, ed. Oehler tom. II pag. 268): sic (sc. ut in panis mentione) in calicis mentione testamentum constituens sanguine suo obsignatum substantiam corporis confirmavit. Hier ist deutlich auf das *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου* verwiesen, wenn auch der Bund als ein neuer nicht ausdrücklich namhaft gemacht ist. Auf den paulinischen Bericht kann hier selbstredend nicht Bezug genommen sein, da Tertullian überall im vierten Buche seiner Schrift von cap. 8 bis zum Schluss das Lucasevangelium gegenüber der Verfälschung desselben durch Marcion zitiert.

Wenn man nun aber meint, die Transskriptoren der vornehmlich durch cod. D vertretenen Handschriftengruppe konnten unmöglich, sei es aus purer Nachlässigkeit, sei es, weil sie einen Becher schon erwähnt fanden, den so wichtigen, eigentlichen Abendmahlskelch streichen, so ist dabei doch die Möglichkeit nicht genügend berücksichtigt, dass sie eben schon den ersten Becher für den Abendmahlskelch hielten. Allerdings fehlten gerade die Worte bei demselben, die, streng genommen, allein ihn dazu stempeln konnten. Aber wenn nach Haupt schon Luc. selbst unter diesem Becher den Abendmahlskelch verstanden hat, um wie viel mehr konnten nicht flüchtigere Abschreiber ihn dafür halten, zumal auch bei ihm berichtet war, dass Jesus ihn in die Hand nimmt, den Segen über ihn spricht, die Jünger noch besonders feierlich auffordert, ihn zu nehmen und unter sich kreisen zu lassen (vgl. Matth. 26, 27: *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες*), und zum Schluss mit fast den gleichen Worten wie beim Abendmahlsbecher des Matth. und Marc. sie dessen versichert, dass er von jetst an nicht trinken werde von dem Gewächs des Weinstocks, bis das Reich Gottes käme. Ja, es mochte manchen Abschreibern, die flüchtig die Verse 17 und 18 überlasen, gar nicht auffallen, dass wichtige Worte hier fehlten. Die exakt arbeitende Wissenschaft kann sich schwer vorstellig machen, welch unglaubliche Dinge aus einem Texte heraus- oder richtiger in ihn hineingelesen werden können, wenn man ihn flüchtig oder nach einer vorgefassten Meinung behandelt. Die Handschriften b und e, die V. 17 f. hinter 19 stellen, haben den dort erwähnten Becher zweifelsohne für den Abendmahlskelch gehalten, denn sonst hätten sie, da sie ja schon einmal am Texte korrigierten, die Worte betreffs des Bundesblutes Christi wohl zugesetzt. Doppelt auffällig ist es bei dem syr^{cur}, dass er, obgleich er V. 19b (wenn auch ohne *διδόμενον*) ergänzt und 17 f. hinter 19 stellt, trotzdem die Worte vom Bundesblute nicht aus den übrigen Berichten hinzufügt. Diese Erscheinungen lassen sich nur so erklären, dass für die Verfertiger neutestamentlicher Handschriften Abendmahlsbrot und Abendmahlskelch ganz bestimmte und

bekannte Grössen waren, die man auch da mit Sicherheit wiederzuerkennen glaubte, wo nur gewisse Anhaltspunkte zu ihrer Rekognoszierung vorlagen, ohne die vollständige Legitimation durch die Einsetzungsworte. Dann ist es aber durchaus möglich, dass ein Abschreiber bereits V. 17 f. den Abendmahlsbecher erwähnt glaubte, und als er das Vorkommen eines zweiten Bechers bemerkte, diesen als überflüssig fortliess. Der scheinbar unwesentliche Schluss von V. 19 konnte dabei, vielleicht zugleich mit Rücksicht auf Matth. und Marc., ohne weiteres mit in Fortfall kommen. Fehlten nun aber einmal die betr. anderthalb Verse in einem Manuskript, so konnte sich diese Korruption leicht über eine Reihe von weiteren Abschriften fortpflanzen.

Wir müssen nach allem dem die Westcott-Hortsche Streichung von 19b und 20 als äusserst prekär ablehnen. Es würde durch dieselbe ein absolut unverständlicher Text entstehn; andrerseits ist der Fortfall der Verse in den bezl. Handschriften durchaus erklärlich. Wir bleiben also mit Tischendorf, Gebhardt, Steck a. a. O., Jülicher, zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (in den Weizsäcker zum 70. Geburtstage gewidmeten Abhandlungen) S. 235[1], Schmiedel a. a. O. S. 163[1], Spitta a. a. O. S. 295—297 bei dem rezipierten Texte.

Dann kann aber das Lukasevangelium nicht als eine dritte Sonderquelle für das letzte Mahl Jesu neben der Überlieferung des Matth.-Marc. und der ihr noch ähnlicheren des Paulus in Betracht kommen.

Es liegen uns also im Neuen Testamente nur zwei Traditionsschichten über das Abendmahl vor, die bei allen Berührungen mit einander doch eine nicht unerhebliche Selbständigkeit der Berichterstattung verraten. Es fragt sich aber, ob damit unsere Quellenschau beendet, ob sich nicht in ausserkanonischen Evangelien oder sonstigen dem Urchristentume angehörenden oder demselben nahestehenden Schriften ein Bericht über das heilige Mahl des Herrn findet, der auf andere Überlieferungen zurückgeht, als sie in den bisher besprochenen Schriften aufbehalten sind. Ja, wir dürfen die

Möglichkeit nicht ausschliessen, dass wir hier einzelne Züge getreuer berichtet finden als bei Paulus oder einem der Synoptiker. Denn die, historisch betrachtet, willkürliche Scheidewand, die man auch jetzt noch vielfach zwischen unserem neutestamentlichen Kanon und den sonstigen Überlieferungen der alten Christenheit aufzurichten bemüht ist, darf für die theologische Wissenschaft bei aller Anerkennung der Eigenart jener Schriften nicht existieren.

3. Da ist es denn der Abendmahlsbericht, den Justin in cap. 66 seiner ersten Apologie darbietet, der beträchtlich von jeder unserer sonstigen Relationen abweicht und mithin eine genauere Betrachtungsweise erfordert, gewöhnlich aber von den Forschern, die die ursprüngliche Form der Abendmahlsworte zu rekonstruieren bemüht sind, übergangen wird. Wir lesen bei dem Apologeten:

τὴν . . . . εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . . . . τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου· καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.

Es fragt sich zunächst, ob Justin sich selbst diese Rezension nach den drei ersten Evangelien gestaltet, oder ein besonderer Text ihm vorgelegen habe. Nun wäre es schon im höchsten Masse auffällig, gesetzt auch, wir hätten sonst bei Justin keine Veranlassung auf ausserkanonische Quellen und Texte zu schliessen, die derselbe benutzt habe, wenn er sich für seine Person solche Freiheiten gerade in der Wiedergabe des synoptischen Abendmahlsberichtes erlaubt hätte, wie sie bei alleiniger Benutzung desselben vorliegen würden. Von einer gewissen Flüchtigkeit in der Berichterstattung werden wir ihn freilich auf keinen Fall freisprechen können. Denn es fehlt bei ihm jegliche Angabe über die Zeit sowohl, als den Ort der feierlichen Handlung, und darüber werden hm doch seine Quellen, mögen dieselben gewesen sein, welche

sie wollen, irgendwelchen Aufschluss erteilt haben. Erklärlich ist diese Abkürzung des Berichtes freilich, insofern ja derartige Angaben für den eigentlichen Hauptzweck, weshalb er das Referat hier giebt, wenig Bedeutung hatten. Will er doch, ähnlich wie Paulus 1. Cor. 11, beweisen, dass das Abendmahlsbrot und der Abendmahlswein kein *κοινὸς ἄρτος* und *κοινὸν πόμα*, sondern Leib und Blut Christi seien. Auf Rechnung dieser Gedrängtheit seiner Darstellung kann es auch kommen, dass er das *ἔκλασε* der übrigen Berichte fortgelassen hat. Jedenfalls mochte er kein besonderes Gewicht auf diesen Zug legen, da, wie aus dial. c. Tryph. 70 erhellt, der Leib Christi hier nicht ausschliesslich als der im Tode gebrochene für ihn in Betracht kam, sondern in erster Linie als das Unterpfand der Inkarnation des Logos[1]). Dagegen wird es sich nicht bezweifeln lassen dürfen, dass er die Worte, die der Herr zu der Darreichung der Abendmahlselemente spricht, ihrer feierlichen Würde entsprechend vollständig hat wiedergeben wollen. Denn wollte er nur die Beziehung von Brot und Wein zu Leib und Blut des Erlösers darthun, wozu lässt er denselben dann noch das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* sprechen und zwar, im Gegensatz zu sämtlichen neutestamentlichen Berichten, bevor er noch seines Leibes Erwähnung gethan hat?

Es fragt sich nun, ob wir die Form dieser Abendmahlsrezension, die soeben besprochenen Flüchtigkeiten im Eingange des Berichts abgerechnet, genügend erklären können, wenn wir annehmen, Justin habe nur unsere drei Synoptiker in ihrer jetzigen Gestalt vor Augen gehabt. Das *εὐχαριστῆσαι* an Stelle des *εὐλογῆσαι*, sowie das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* beim Brote ist ja durch Luc. belegt; an dessen *ὡσαύτως* beim Kelche erinnert hier das *ὁμοίως*.[1]) Dagegen

---

1) . . . *περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονεν.*

1) Dasselbe ist hier freilich ziemlich überflüssig, da ja noch besonders gesagt wird, wie bei Matth. und Marc., was mit dem Kelche in Analogie zu den Vorgängen bei der Brotverteilung geschieht, nämlich

weicht der Bericht zu Gunsten des Matth. und Marc. insofern von ihm ab, als ein näherer Zusatz zu *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου* fehlt. Unbezeugt ist dagegen bei unseren Synoptikern, die auch im Justinschen Zusammenhange, wie bemerkt, sehr auffällige Eröffnung der Herrnworte durch *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου*, das Fehlen jedes weiteren Zusatzes zu *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου*, ferner der besondere Hinweis darauf, dass Jesus nur den Aposteln an den Abendmahlselementen Anteil gegeben habe.[1])

Was die zweite und wichtigste dieser Abweichungen anlangt, so könnte man meinen, dass Justin deshalb die Zusätze zu: dies ist mein Blut wegliess, weil sie nicht in gleicher Weise von den einzelnen Evangelisten überliefert waren. Dann hätte er aber auch das *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου* auslassen müssen, denn bei Luc. stehn diese Worte nicht. Andererseits schliesst sich Justin so oft an einen Synoptiker auf Kosten des anderen an, dass man nicht einsieht, warum er es nicht auch hier hätte thun mögen. Dogmatischen Anstoss kann er an den betr. Zusätzen, also besonders der Bezeichnung des Blutes als Bundesbluts, auch nicht genommen haben. Denn an einer Reihe von Stellen seiner Schriften bezeichnet er das Christentum,[2]) ja Christus direkt[3]) und insbesondere auch den gekreuzigten Christus[4]) als *διαθήκη μετέπειτα γενομένη*, die er als die *κυριωτάτη πασῶν*, als die *καινὴ καὶ αἰώνιος* preist. Wenn er also Christum sagen lässt: das ist mein Blut, und dial. 90 berichtet, dass Christus den

---

dass der Herr denselben ergreift und ein Dankgebet über ihn spricht. Andrerseits steht jedoch das *ὁμοίως* nur hier ganz korrekt, da ja auch beim Brote nur von einem *λαβεῖν* und *εὐχαριστῆσαι* seitens Jesu die Rede ist, während Luc. noch das *ἔκλασε* bietet, worauf sich natürlich das *ὡσαύτως* beim Kelche nicht mitbeziehen kann.

1) Bousset, die Evangelienzitate Justins des Märtyrers, vermutet hinter diesem *μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι* eine Polemik gegen das Hebräerevangelium, nach welchem auch Jacobus der Bruder des Herrn am Abendmahle teilgenommen habe (S. 113[1]).

2) dial. c. Tryph. 11; 67.

3) ibid. 43; 51; 118.

4) ibid. 11.

Kelch zum Angedenken an sein Blut überliefert habe, so kann damit nur sein zum Heil der Welt, zur Stiftung des neuen Bundes vergossenes Blut gemeint sein. Nehmen wir hinzu, dass, so schwierig und umstritten auch die Frage nach den Evangelienzitaten Justins ist, doch besonders durch Boussets Arbeit „noch zwingender als bisher schon geschehen,“[1]) dass Justin für die Herrnsprüche Evangelientexte vorgelegen haben, welche sehr vielfach von dem jetzigen Texte unserer Synoptiker abweichen, so werden wir einen solchen besonderen Text auch für die vorliegende Abendmahlsrelation in Anspruch nehmen müssen. Dabei ist es für unseren Zweck ziemlich gleichgiltig, ob derselbe nur eine variierende Lesart zu einem unserer synoptischen Berichte — am ehesten würde er zum lukanischen passen — darstellt oder einer Evangelienharmonie oder einem besonderen Evangelium angehört, etwa dem sog. des Petrus (Hilgenfeld)[2]), das aber bezüglich seines Inhalts unseren Synoptikern dann immer sehr nahe stehn müsste. Jedenfalls tritt diese Relation der des Matth. und Marc. sowie der lukanisch-paulinischen als eine eigentümliche, von keiner der beiden anderen (allein) abhängige Quelle für das erste Abendmahl an die Seite, und jede ihrer Besonderheiten muss daraufhin untersucht werden, ob aus ihr eine bessere Kunde von den Geschehnissen spricht, als den sonstigen Überlieferungen.

B. Der geschichtliche Wert der Quellen im allgemeinen.

1. Wir sind in unserer bisherigen Untersuchung der ältesten Abendmahlsberichte zu dem günstigen Resultate gelangt, dass uns im wesentlichen drei von einander unabhängige oder wenigstens nicht direkt abhängige Traditionen die nähere Kunde über jenes Mahl übermitteln. Einen eigentlich primären und irgendwie urkundlichen Charakter

1) Schürer in d. Rezens. üb. Boussets Schrift in d. Theol. Litteraturzeit. 1891 Nro. 3 S. 63.

2) Vgl. dessen „Kritische Untersuchungen über das Evangelium Justins“ S. 259—274 und „Das Petrusevangelium“ in: Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie 1893 S. 250—53. 267.

trägt nun freilich keine dieser Quellen an sich. Von keinem der Augenzeugen und Mitteilnehmer an dem Mahle, weder von Jesu selbst noch einem seiner elf oder zwölf Apostel, die um ihn herum sassen, ist uns auch nur ein Wort über dasselbe aufbehalten worden. Denn dass das erste Evangelium den Apostel Matth. zum Verfasser habe, wird sich schwerlich lassen beweisen oder auch nur wahrscheinlich machen können. Wohl wird der eine oder andere der Herrnjünger später über jenen feierlichen, sie sicherlich aufs Tiefste ergreifenden Akt Aufzeichnungen gemacht, sie werden die Kunde von demselben, in dem ihnen noch einmal der ganze Ernst und die ganze Liebe, ja die ganze Person ihres Meisters in anschaulich-plastischer Weise vor die Seele trat, in weite Kreise getragen haben. Aber das kann immer erst verhältnismässig spät geschehen sein. Denn fast unmittelbar auf die friedliche, feierliche Stille des letzten Mahles folgte in jähem Wechsel der kriegerische Tumult der Gefangennahme, des Verhörs, der Verurteilung, der Kreuzigung Jesu, bange Stunden voll fieberhafter Spannung, voll Enttäuschung und Schmerz für die Abendmahlsgenossen; und kaum dass die wild erregten Gemüter auch nur einigermassen wieder zur Ruhe gekommen waren, da neue, wunderbare Erfahrungen: der, der ihnen genommen, ward ihnen wiedergeschenkt: er war auferstanden aus Grabesnacht und für sie wirksam und thätig wie bisher. Wahrlich Ereignisse, zahlreich und erschütternd genug, um ihre Gedanken ganz gefangen zu nehmen und ihnen die Zeit zu rauben, sich in die stillen Stunden gemeinsamen Verkehrs mit dem Meister und vor allem die letzte Stunde gemeinsamer Mahlzeit in beschaulicher Erinnerung zu versenken. So musste vieles, was nicht gerade ihre Seele aufs Tiefste gepackt hatte, in ihrem Gedächtnisse zurücktreten oder sich gänzlich verwischen, um neuen ungeheuren Eindrücken Platz zu machen. Ich vermag es mir wenigstens nicht anders zu erklären, dass in der gesamten Tradition fast gar keine weiteren Reden oder Aussprüche Jesu aufbehalten sind, die an jene kurzen, aber inhaltsschweren Worte bei der Verteilung der Elemente des Abend-

mahls direkt anknüpften und dieselben irgendwie erläuterten. Denn dass sie nur wie ein plötzlich erscheinender Meteor in der Nacht jenes letzten Mahles sollten aufgeleuchtet sein, der ebenso schnell, wie er erglänzt, wieder verschwindet, ist doch sehr unwahrscheinlich.[1]) Doch wie dem auch sein mag, die Hauptmomente der feierlichen Handlung sind uns jedenfalls überliefert, und diese Überlieferungen gilt es nun, auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen.

Woher schöpfen unsere Berichterstatter ihre Erzählung? Die drei Synoptiker sprechen sich nicht näher darüber aus, Paulus beruft sich auf eine „Überlieferung vom Herrn her," Justin auf die *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Dass unter diesen letzteren nicht ein einziges Werk verstanden sei, geht schon aus der Stelle dial. 10 hervor,[2]) welche es zugleich nahelegt, dass unter den mit obigem Titel bezeichneten Schriften nicht allein solche direkt von Aposteln, sondern auch von Apostelschülern wie Marc. und Luc. verfasste verstanden worden sind. Wir haben jedoch bereits nachzuweisen versucht, dass wir für die Herleitung des Justinschen Abendmahlsberichtes mit unseren Synoptikern nicht auskommen, sondern noch (mindestens) eine andere schriftliche Quelle postulieren müssen. Bietet uns dieselbe nun aber ein wertvolleres Material als unsere kanonischen Texte, oder lässt vor allem die kürzere Form der die Austeilung des Kelches begleitenden Worte Jesu auf eine tendenziöse Verkürzung derselben seitens des Autors schliessen?

Für die erstere Alternative tritt Bousset ein (a. a. O. S. 112f). Derselbe verficht überhaupt die Ansicht, dass Justin wahrscheinlicher Weise noch die sog. Logia vor sich gehabt, einer der Hauptquellen für Matth. und Luc., aus der alle diejenigen Zitate geflossen seien, die eine Eigentümlich-

1) Vgl. auch Titius a. a. O. S. 154. — Nur bei Luc. findet sich eine gewisse Motivierung der Handlungsweise Jesu als einer solchen, die aus einer Abschiedsstimmung heraus begriffen werden soll, wie diese deutlich in den Versen 16—18 durchklingt.

2) ...... *ἐν γὰρ τοῖς ἀπουνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ και τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι.*

keit seines Textes gegenüber unsern Synoptikern verraten. Ein wie hoher Wert in diesem Falle der von Justin überlieferten Form von Herrnsprüchen und insbesondere auch seinem Abendmahlsberichte innewohnen würde, leuchtet ein. Nun ist aber diese Ansicht wohl schon deshalb prekär, weil Justin auch bezüglich der Geburtsgeschichte Jesu eigenartiges berichtet, und Bousset gar nicht die Möglichkeit erwägt, die sich doch zunächst als die natürlichste Erklärung der Sachlage empfiehlt, dass jenes angebliche Logienevangelium auch eine Geburtsgeschichte enthalten hat, mithin nicht mit der Logia identisch ist. Ferner, dass der Text, den Justin von Herrensprüchen bietet, doch nicht immer der genuine sei, kann auch Bousset nicht leugnen.[1]) Aber auch an anderen Stellen, für die Bousset grössere Ursprünglichkeit in Anspruch nimmt, wird das Urteil entweder geradezu umgekehrt lauten oder wenigstens unentschieden bleiben müssen. Schürer in seiner Rezension über B.'s Schrift bespricht eine ganze Reihe solcher Stellen, deren sekundären Charakter er nachzuweisen sucht. Vielleicht geht auch er seinerseits hierin wieder etwas zu weit, — Justin hat jedenfalls, wie Sch. selbst zugiebt, echte, in den Synoptikern heute nicht mehr und wohl auch ursprünglich nicht enthaltene Herrnworte überliefert, wie *ἔσονται σχίσματα καὶ αἱρέσεις* dial. 35, *ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ* dial. 47 — immerhin haben wir allen Grund, jede einzelne Stelle, bei der der Märtyrer von unsern Synoptikern abweicht, sorgfältig daraufhin zu prüfen, ob ihr wirklich eine bessere Überlieferung als die kanonische zu Grunde liegt.

---

1) Wir erinnern z. B. an die Form der dial. 76 u. apol. I 16 zitierten Prophezeiung Jesu, nach welcher am letzten Tage viele zu diesem sagen würden *κύριε, κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ* — nach der ersten Stelle *ἐπροφητεύσαμεν καὶ δαιμόνια ἐξεβάλομεν,* — nach der zweiten *δυνάμεις ἐποιήσαμεν,* wodurch offenbar schon eine Anspielung auf das Abendmahl in den Text hineingebracht ist, und zwar durch eine einfache Mischung von Luc. 13, 26 *ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου καὶ ἐπίομεν κτλ.* und Matth. 7, 22: *οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;* bei Bousset s. S. 92f.

2. Unsere beiden ersten Evangelisten bieten uns wohl kaum noch eine durchgängig ungetrübte apostolische Tradition dar, doch haben beiden bei der Abfassung ihrer Schriften nach weithin herrschender Ansicht die Erinnerungen des Petrus und zum mindesten auch dem ersten Evangelisten die des Matthäus zur Verfügung gestanden. Wenn auch mannigfache Bedenken dagegen herrschen, dass dieselben in den betr. Schriften immer treu und rein zum Ausdruck gelangen und nicht von anderweitigem Material späteren Ursprungs und demnach von geringerer Bedeutung überwuchert worden sind, so haben sie doch immerhin den Grundstock für die uns überkommenen beiden ersten Evangelien gebildet und können demnach sehr wohl auch in der Wiedergabe der Abendmahlsfeier durch die letzteren der Hauptsache nach uns noch aufbehalten sein.

3. Ein direkter Anspruch, seine Darstellung von den Vorgängen der Nacht, da der Herr verraten wurde, auf die Autorität Christi selber zurückführen zu können, tritt uns nun aber bei dem Verfasser des ersten Korintherbriefes entgegen, also keinem geringeren als dem grossen Heidenapostel. Diese beiden Momente genügen vollauf, uns für seinen Bericht auf das lebhafteste zu interessieren und in uns die Hoffnung zu erwecken, hier eine wirklich getreue Wiedergabe der Handlungen und Worte des Meisters zu finden. Doch nun blindlings in verba Pauli jurare und in denselbigen ohne weiteres die verba Christi enthalten zu sehen, ist schon deshalb nicht angängig, weil auch heute noch durchaus keine Übereinstimmung darüber unter den Forschern herrscht, in welchem Sinne denn hier der Apostel von einer Überlieferung seitens Christi redet, den er doch persönlich wahrscheinlich gar nicht gekannt hat, und ob er wirklich alle Einzelheiten seines Berichtes von der heiligen Handlung mit der Autorität des Herrn decken wollte. Diesen beiden Fragen, die sich um die eine konzentrieren, welchen Wert Paulus selbst seinem geschichtlichen Exkurs beigemessen wissen will, müssen wir zunächst näher treten und sodann zu eruieren suchen, ob diese Wertschätzung den geschichtlichen Thatsachen entspricht oder nicht.

Der Apostel hat seine Gemeinde auf die Unzuträglichkeiten aufmerksam gemacht, die sich bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten eingeschlichen haben. Es fehlt an der nötigen Rücksicht eines Teiles der Gemeindeglieder auf den anderen, wodurch das Band der Einheit und Gemeinschaft zu zerreissen droht, es fehlt überhaupt der ernste und feierliche Charakter, der diesen Mahlzeiten als *κυριακὰ δεῖπνα* zukommt, insofern viele in ihnen nur eine willkommene Gelegenheit, tüchtig zu essen und zu trinken, sehen. Der Apostel hat nun oben (11, 2) der Gemeinde das Lob zollen können, dass sie im allgemeinen an seinen *παραδόσεις* treu festgehalten, und im offenbaren Hinblick auf jenes *ἐπαινεῖν* fragt er nun hier in unserem Zusammenhange: *τί εἴπω; ἐπαινέσω ὑμᾶς;* und kann nicht anders als schmerzlich bekennen, dass er sie in diesem Punkte nicht loben könne. „Denn ich," fährt er fort, „habe von dem Herren empfangen, was ich auch euch überliefert habe, dass der Herr Jesus in der Nacht, da er überantwortet werden sollte, Brot nahm u. s. w."[1])

Man hat nun in diesen Worten bis auf die neueste Zeit — wir haben schon oben Gardner erwähnt, vgl. auch Josephson, d. h. Abendmahl im Neuen Testament S. 6—9 — und unter Theologen verschiedenster Richtung — wir nennen Olshausen und de Wette — eine Berufung des Apostels auf eine Erscheinung des erhöhten Christus gefunden, in welcher derselbe ihm authentischen Aufschluss über sein letztes, vor seinem Tode stattgehabtes Mahl gegeben habe. Man darf diese Auffassung nicht kurzer Hand durch die Bemerkung zurückweisen wollen, dass eine solche übernatürliche Mitteilung geschichtlicher Thatsachen im Neuen Testament beispiellos sei (Haupt)[2]), oder dass durch eine solche Offen-

1) 1 Cor. 11, 22 Schluss. 23. *ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινῶ· ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον κτλ.* Das *γάρ* giebt strenggenommen nicht die Begründung des *οὐκ ἐπαινῶ*, sondern eines das Nichtloben begründenden Zwischengedankens, etwa der Art, dass eine solche Feier des Liebesmahles, wie sie bei den Korinthern üblich geworden sei, der Einsetzung des Herrn nicht entspreche. (S. de Wette z. d. St.)

2) Es ist das übrigens, worauf Josephson a. a. O. S. 7 aufmerksam

barung „wohl Gedanken, aber nicht Worte zum wörtlichen Behalten mitgeteilt werden konnten, wenn man nicht Verbalinspiration annehmen will“ (Schmiedel a. a. O. S. 162). Warum sollte Paulus nicht eine Vision gehabt haben können, mag man über deren objektive Realität denken, wie man wolle, etwa des Inhalts, dass er in derselben Christum mit den Zwölfen das erste Abendmahl feiern sah und auch die betr. Worte Christi hörte? Hätte er auf Grund einer solchen Erscheinung nicht recht wohl von einem „Ich hab's vom Herrn empfangen“ sprechen können? Von vorne herein wird sich, glaube ich, eine solche Rückbeziehung auf den Herrn nicht sofort ausschliessen lassen.[1]) Ob freilich der ganze Zusammenhang oder selbst nur die Form der soeben zitierten Worte eine derartige Deutung erfordert oder auch nur verträgt, ist näher zu untersuchen.

Im fünfzehnten Kap. des nämlichen Briefes zählt Paulus mit peinlicher Akribie alle Erscheinungen des Auferstandenen auf, mit denen derselbe die Apostel und sonstige Glieder der ältesten Christenheit begnadet hat. *ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί* (V. 8). Damit ist zweifelsohne auf die Erscheinung angespielt, die der Apostel, noch bevor er innerlich für das Christentum voll ausgereift war, auf dem Wege nach Damaskus hatte. Hierin liegt, dass demselben in seinen vielfachen, wunderbaren, von Gott, resp. Christo

---

gemacht hat, nicht einmal ganz richtig. Vgl. Act. 9, 11 f, wo Jesus in einem *ὅραμα* zu Ananias sagt: *ζήτησον . . . . . Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται καὶ εἶδεν ἄνδρα, Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα κτλ.*

1) Darüber werden mir uns allerdings keinen Illusionen hingeben dürfen, dass uns dann das Urteil über die Frage sehr erschwert, ja vielleicht gar unmöglich gemacht ist, wie weit diese Offenbarung, bei der eventuell stark subjektive Faktoren mit im Spiel gewesen sind, wirklich ein authentisches Bild des bezl. Mahles uns gewährt. Wenn wir es auch im Hinblick auf die selbständigen Berichte des Matth. und Marc. nicht gerade mit Gardner für möglich halten würden, dass es sich um rein subjektive Phantasieen des Paulus hier handele, so könnte es uns doch niemand verübeln, wenn wir in der Darstellung des Abschiedsmahles Jesu uns allein an die beiden Synoptiker als die einzig sicheren Zeugen hielten.

gewirkten *ὀπτασίαι* und *ἀποκαλύψεις*[1]) trotz Act. 18, 9 keine eigentlichen weiteren Christuserscheinungen zu teil wurden, denn sonst hätte er auf sie kurz hinweisen müssen, da er hier Vollständigkeit in der Aufzählung der Selbstoffenbarungen des Erhöhten beabsichtigte. Und da man nicht annehmen kann, dass er bereits bei jener Erscheinung vor Damaskus Offenbarungen über das Abendmahl von Jesu erhalten habe, werden wir schon aus diesem Grunde an keine unmittelbare Mitteilung des Herrn hier denken dürfen. Dazu kommt, dass Paulus nicht *παρὰ* sondern *ἀπὸ τοῦ κυρίου* seine Kunde vom Abendmahle empfangen haben will. Man darf sich nun freilich die Sache nicht leicht machen wollen durch die Bemerkung, *ἀπὸ* gehe auf eine indirekte, *παρὰ* eine direkte Mitteilung. Denn der Stellen giebt es im Neuen Testament gar manche, auch bei unserem Apostel, in denen das Verhältnis direkten Empfangens durch *ἀπὸ* ausgedrückt wird.[2]) Auch was Winer (Gramm. d. ntl. Sprachidioms[7] S. 347) im Anschluss an David Schulz sagt, *ἀπὸ* bezeichne vorzugsweise den persönlichen Ausgangspunkt einer Wirkung, aber nur als solchen, nicht als bewusst selbstthätige Kraft, in welchem Sinne bei verbis neutris *παρὰ* stehe, wird sich, glauben wir, schwerlich überall durchführen lassen. Wenn bei Matth. die Pharisäer ein Zeichen von Jesu fordern (*σημεῖον ἀπό σου θέλομεν ἰδεῖν* 12, 38), so liegt doch zweifelsohne nicht nur auf *σημεῖον*, sondern auch auf *ἀπό σου* ein gewisser Nachdruck. Er soll sich als der Gottgesandte, auf messianische Vollmacht mit Recht Anspruch Erhebende vor ihren Augen dokumentieren, das verlangte Zeichen soll doch gerade der Beweis und Ausfluss seiner „bewusst selbstthätigen Kraft“

---

1) Sichere Belege für dieselben bilden jedenfalls Gal. 2, 2. 2. Cor. 12, 1 ff.

2) Wir verweisen auf Matth. 12,38: *σημεῖον ἀπό σου θέλομεν ἰδεῖν.* Matth. 17, 25: *ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη*; 3 Joh. 7: *μηδὲν λαμβάνοντες ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν.* Gal. 3, 2 *τοῦτο θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν.* 1. Thess. 2, 6: *οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν, οὔτε ἀφ' ὑμῶν οὔτε ἀπ' ἄλλων.* Col. 1, 7: *καθὼς ἐμάθετε ἀπ' Ἐπαφρᾶ.* 3, 24; *ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν.* Vgl. ferner die häufig gebrauchte Formel *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ θεοῦ πατρὸς κτλ.*

sein! Aber bleiben wir bei Paulus, so ist an Gal. 3, 2 zu erinnern, wo derselbe den Lesern schreibt: *τοῦτο θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμῶν*, nämlich, ob sie auf Grund von Gesetzeswerken oder des Hörens der Glaubenspredigt den Geist empfangen hätten. Der Apostel erwartet hier in lebhafter Vergegenwärtigung der Adressaten unmittelbar die ihm selbstverständlich dünkende Antwort, die doch eine bewusste Selbstbethätigung der Leser bildet. Auch Col. 1, 7 *καθὼς ἐμάθετε* (sc. *τὴν χάριν τοῦ θεοῦ*) *ἀπ' Ἐπαφρᾶ* ist auf die Thätigkeit des Epaphras reflektiert, wie die folgenden appositionellen Bestimmungen zu *Ἐπαφρᾶ* zeigen: *τοῦ ἀγαπητοῦ συνδούλου ἡμῶν, ὅς ἐστιν πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος ἐν χριστῷ*. Vgl. ferner Col. 3, 24 *ἀπὸ κυρίου ἀπολήμψεσθε τὴν ἀνταπόδοσιν* mit der parallelen Stelle Eph. 6, 8: *ἕκαστος, ἐάν τι ποιήσῃ ἀγαθὸν, τοῦτο κομίσεται παρὰ κυρίου*[1]). Andrerseits wird man kaum sagen können, dass an allen Stellen, an denen *παρὰ* c. Gen. gebraucht ist, ein besonderer Nachdruck auf die Aktion der betr. Personen gelegt ist, so z. B. Phil. 4, 18 *πεπλήρωμαι δεξάμενος παρ' Ἐπαφροδίτου τὰ παρ' ὑμῶν*, wo besonders das erste *παρὰ* offenbar nichts anderes als das blosse Woher bezeichnen soll.

Somit wird, von anderen Stellen zu schweigen, doch wohl Buttmann (Gramm. d. ntl. Sprachgebrauchs 1859) im wesentlichen Recht haben, wenn er a. a. O. S. 279 meint, *ἀπὸ* stände im Neuen Testament häufig, wo der klassische Sprachgebrauch *παρὰ* vorgezogen haben würde. Andrerseits darf nun freilich nicht unbeachtet bleiben, dass sich der Apostel der Präp. *παρὰ* c. Gen. im Verhältnis zu der grossen Anzahl von Stellen, an denen *ἀπὸ* in seinen Briefen vorkommt, zwar recht selten bedient, aber, wenn man von unserer Stelle absieht, stets bei *παραλαμβάνειν*[2]) und dem synonymen *δέχεσθαι*[3]) sobald er die Person nennt, von der etwas em-

---

1) Dass in der Col.-Stelle die Wahl des Verbums, *ἀπολαμβ.* statt *κομίζ.*, auch die Wahl der Präp. beeinflusst habe, ist nicht nötig, anzunehmen; vgl. Luc. 6, 34: *παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν*.

2) 1. Thess. 2, 3; 4, 1. 2. Thess. 3, 6. Gal. 1, 12.

3) Phil. 4, 18.

pfangen wird. Es wird mithin nicht zufällig sein, dass Paulus hier von seinem sonstigen Sprachgebrauche abweicht und *ἀπὸ* statt *παρὰ* wählt[1]). Dann kann dasselbe aber nur die entferntere Beziehung zum Herrn ausdrücken.

Man hat das vielfach zugegeben, aber doch aus der, wie man sagt, nachdrücklichen Voranstellung des *ἐγὼ* den Schluss ziehen zu müssen geglaubt, dass hier der Apostel mit Stolz auf ein *παραλαβεῖν* seitens des Herrn zurückblicke, mit welchem er allein im Unterschiede von den Lesern und den übrigen Christusangehörigen begnadet worden sei. Heinrici z. B. (in Meyers Kommentar zu I. Cor. z. d. St.) sieht in den Worten eine Anspielung auf eine besondere Mitteilung des Auferstandenen an Paulus, wenn auch nur in mittelbarer Weise, etwa durch Einwirkung des Geistes oder Engelserscheinung oder Anschauen und Vernehmen in der Ekstase; auch sei die Mitteilung durch einen vom Herrn beauftragten Menschen, etwa Ananias, nicht auszuschliessen. Indes muss man doch fragen, ob dieses angebliche Hervorbrechen apostolischen Selbstgefühls, ein solcher Hinweis auf eine ausserordentliche Begnadigung durch den Herrn, in dem Zusammenhange unserer Stelle irgendwie begründet sei. Da er den Lesern, wie er schreibt, bereits während seiner Anwesenheit in ihrer Stadt Mitteilungen über die Einsetzung des heiligen Mahles gemacht hat, wird er auch nicht verfehlt haben, ihnen über die Quelle Aufschluss zu geben, aus der sein diesbezügliches Wissen stammte. Von diesen damaligen Belehrungen wiederholt er hier nur dasjenige, was dazu angethan ist, ihnen den Ernst und die Bedeutung des Mahles vor Augen zu führen. Was soll da ein Pochen auf persönliche, aussergewöhnliche Begnadigungen durch den Herrn?

Nun beruht aber diese Deutung des *ἐγὼ* durchaus auf mangelhafter Beobachtung der sonstigen Ausdrucksweise des Apostels. An einer ganzen Reihe von Stellen bedient er sich des *ἐγὼ*, mit Vorliebe sogar im Anfange eines Satzes, ohne dass er auf dasselbe einen besonderen Nachdruck gelegt

1) Vgl. Heinrici, das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther 1880 S. 331[1].

wissen, einen direkten Gegensatz gegen andere Personen scharf herauskehren will.[1]) Und zwar scheint er das Pronomen besonders in dem Falle gerne zu verwenden, wenn in dem Satze oder den Sätzen, die vorangehen, das pronomen personale der 1. Pers. Sing. entweder in einem anderen Casus als dem Nominativ,[2]) oder geradezu im letzteren vorkommt.[3]) Dann liegt aber dieser etwas reichen Verwendung des Pronomens wohl nur eine ästhetisch-stilistische Rücksicht zu Grunde, nämlich das Bestreben seitens des Apostels, seiner Diktion auf diese Weise mehr Fülle und Abwechselung zu verleihen. Ähnliche Beobachtungen, wenn auch nicht ganz so durchschlagender Natur, lassen sich bei dem Gebrauche von *σὺ*, *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς* machen.[4])

Dem *ἐγὼ γὰρ παρέλαβον* an unserer Stelle gehen drei Verba in der 1. Pers. Sing. ohne *ἐγὼ* voraus: *εἴπω, ἐπαινέσω, ἐπαινῶ*, und es ist einfach aus dem Bestreben, den Stil etwas abwechslungsreicher zu gestalten, zu erklären, wenn nun Paulus den folgenden Satz, in dem er selbst wieder das Subjekt bildet, mit *ἐγὼ γὰρ* einleitet. Es giebt mithin keine Instanz, die uns dazu nötigte, entweder den Apostel sein Wissen vom Abendmahle aus einer direkten Offenbarung des glorifizierten Christus herleiten zu lassen oder wenigstens eine besondere, hervorstehende, letzthin doch wieder auf den Erhöhten zurückgehende Art und Weise zu postulieren, auf welche jener seine Kunde von dem Mahle erhalten habe.

1) Gal. 5, 10. Röm. 7, 10. Philem. 20. *κἀγώ*: 1. Cor. 2, 1. 3; 3, 1. 2. Cor. 1, 23 u. a.

2) Gal. 6, 17. Röm. 7, 8 ff. 1. Cor. 6, 12b; 10, 30a; 15, 9. 2. Cor. 12, 11.

3) Z. B. Phil. 4, 11: *οὐχ ὅτι καθ' ὑστέρησιν λέγω· ἐγὼ γὰρ ἔμαθον, ἐν οἷς εἰμι αὐτάρκης εἶναι*, wo der Apostel durchaus keine direkte Polemik gegen eine anspruchsvolle Art anderer im Sinne hat. — ibid. 3, 13. Gal. 1, 12; 2, 19. Röm. 7, 20a; 11, 13. 1. Cor. 10, 30c, wo der ganze Vers lautet *εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι* (ohne *ἐγώ*), *ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ;* Hat da das „ich" in *βλασφημοῦμαι* nicht die nämliche Bedeutung, wie in den beiden andern Verben, obgleich es nur in diesen noch besonders durch *ἐγὼ* wiedergegeben ist? Vgl. ferner 2 Cor. 2, 2; 11, 29.

4) Betreffs des *σὺ* vgl. Röm. 2, 3; 9, 20; 14, 22. 1. Cor. 14, 17; 15, 36. *ἡμεῖς*: 2. Cor. 5, 16, 21; 6, 16. *ὑμεῖς*: 1. Thess. 2, 14. Gal. 5, 13. Röm. 16, 17. 1. Cor. 5, 2; 6, 8; 10, 15; 16, 6.

Dann ist es aber klar, dass es bestimmter Mittelglieder dazu bedurft hat, damit die bezl. Feier Christi am Vorabende seines Todes dem Apostel bekannt wurde. Welches waren dieselben? Ein schriftliches Evangelium? So Alfred Resch[1]). Doch ist dessen Hypothese von einer auch sonst nachweisbaren Benutzung eines Urevangeliums durch Paulus, die sich hauptsächlich auf das mit *καθὼς γέγραπται* eingeführte Zitat 1. Cor, 2, 9 zu stützen sucht, zum mindesten nicht bewiesen, am wenigsten durch die soeben angeführte Stelle[2]). Ja, die

---

1) In seinen „Agrapha“ S. 178. (Texte und Untersuchungen V, 4).

2) Die bestimmte, anakoluthe Form aneinandergereihter Relativsätze, in welcher der Apostel das Zitat wiedergiebt: *ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, ἃ ἡτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* verbietet es, wie Resch mit Recht hervorhebt, (S. 155) hier eine erste von Paulus vollzogene Kombination von Gedanken aus Jes. 64, 3 und 65, 17 anzunehmen. Resch hat es auch durch geschickte Kombinationen und mit Berufung vor allem auf Clem. Alex. *προτρεπτ.* X, 94 u. constitut. apostol. VII, 32 bis zu einem gewissen Grade wahrscheinlich zu machen verstanden, dass ein derartiger Ausspruch nicht nur in der Elias-Apokalypse, sondern auch in einem Ev. in eschatol. Zusammenhange gestanden habe. Ich glaube aber auf keinen Fall, dass es dann ein echter Ausspruch Jesu gewesen ist. Jesus sieht in dem, was er gegenwärtig bereits an geistigen, wie physischen Gaben seinem Volke zu bieten vermag, das wesentliche Heilsgut schon gegeben. In der Erkenntnis der Geheimnisse des Himmelreiches besitzen die Jünger ein Gut, schauen und hören sie etwas, was viele Propheten und Gerechte vergebens zu erfassen bemüht gewesen sind (Matth. 13, 17, ähnlich Luc. 10, 24). Was für quälende Anforderungen würde nun Jesus an die Phantasie seiner Zuhörer gestellt haben, wenn er auch noch in der Zukunftshoffnung das Moment betont haben würde, dass die Gaben, die seinen Anhängern zu teil werden sollten, alles bisher Erfahrene, ja auch nur Gedachte und Geahnte (*ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη*) übersteigen sollten. Es würde das jedenfalls eine Überspannung der eschatologischen Erwartungen in sich geschlossen haben, die sicherlich ganz ausserhalb der Intentionen Jesu lag. Derselbe schaut die Zukunft stets nur in irdischen, anschaulichen Bildern, wenn auch immer mit der entsprechenden Projektion. Andrerseits liesse sich der Ausspruch sehr wohl als ein apokrypher, erst nachträglich Jesu in den Mund gelegter, verstehn, insofern mit einem geringerem Masse reiner Frömmigkeit und gegenwärtiger Glaubenserfahrung sich leicht eine intensivere Zukunftserwartung verbinden konnte, der der Inhalt derselben als ein so grossartiger und herrlicher erschien, dass ihm nichts in dieser Zeit annähernd Entsprechendes an die Seite gestellt

etwas flüchtige Art, in der der Apostel hier seinen Bericht giebt, spricht entschieden gegen die Annahme einer ihm schon schriftlich vorliegenden Abendmahlsrezension. Ohne den Ort oder die Umstände, unter welchen die heilige Feier inauguriert wurde, näher zu charakterisieren, versetzt er uns mitten in die Scene. Nur eine kurze Zeitangabe bietet er, wer die angeredeten Personen sind, erfahren wir nicht. Dass Jesus denselben das Brot und den Kelch darreicht und sie, sei es durch die blosse Geberde, sei es durch besondere Worte (so Matth. und teilweise auch Marc.) zum Geniessen auffordert, wird nicht berichtet. Die Beziehung des *τοῦτο* in *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* ist beide Male sehr hart[1]). Das *ὡσαύτως* in V. 25a kann auch nicht als ganz korrekt bezeichnet werden, da es sich beim *ποτήριον* zwar auch um ein *λαβεῖν* und *εὐχαριστῆσαι*, aber kein *κλάσαι* oder dem Analoges handelt.

Werden wir somit davon abstehn müssen, in unserem Passus ein Zitat aus einer schriftlichen Quelle zu sehen, so bleibt uns als das Medium, durch welches die Institution des Herrn dem Paulus übermittelt wurde, nur eine mündliche Tradition. Grafe a. a. O. S. 129 glaubt, dieselbe sei ihm

---

werden mochte. Dabei kann der Ausspruch immer noch seine urspr. Heimat in der Eliasapokalypse gehabt haben und von da in ein apokryphes oder doch sekundäres Material bergendes Ev. hineingekommen sein, wie man sich ja auch vielfach z. B. die eschatolog. Rede Matth. 24 durch eine judenchristl. oder direkt jüdische Apokalypse beeinflusst vorstellt. Als eschatol. orientiertes kehrt dieses Wort dann häufig b. d. Kirchenvätern wieder. Bei Pl. fehlt aber diese Bez. auf die Zukunft, was Resch übersehen zu haben scheint. Ganz im Einklang mit Matth. 13, 17 sagt er von der göttlichen Weisheit, die bereits jetzt die Jünger zu reden begnadigt sind, dass sie von keinem Auge geschaut, keinem Ohre gehört sei u. s. w. Es wäre sehr auffallend, wenn Pl. ein ihm als die Zukunft betr. überliefertes Wort Jesu in dieser Weise umgemodelt und gewissermassen vorausdatiert hätte. Anders liegt die Sache, wenn er es in der Eliasapokalypse als Weissagung vorfand und in Christo erfüllt sah. — Es hat also u. E. weder Jesus ein derartig eschatol. orientiertes Wort gesprochen, noch ist ein solches ihm in den Mund gelegtes dem Pl. bereits bekannt gewesen.

1) S. darüber Näheres unten sub II B 3.

vor allem in der Gemeindepraxis gegeben gewesen. Es kann sich aber dann wohl nur um die judenchristliche Muttergemeinde in Jerusalem handeln, da in die heidenchristlichen *ἐκκλησίαι* der betr. Ritus wohl hauptsächlich erst von Paulus eingeführt worden war. Dann waren es aber doch im Grunde genommen nur die Urapostel, denen er seine Kunde verdankte, und zwar vor allem dem Petrus und Jakobus, mit denen er (zum ersten Male) drei Jahre nach seiner Bekehrung zwei Wochen in Jerusalem verlebt und sehr wahrscheinlicher Weise auch das Abendmahl gefeiert hatte. Ist dem so, so könnte es auffallend erscheinen und hat jedenfalls immer wieder von dieser einfachsten Deutung abgedrängt, dass Paulus hier nicht von einem *παραλαβεῖν παρὰ Πέτρου* etwa, oder etwas Ähnlichem redet, sondern auf die Autorität Christi selbst zurückgeht. Doch ist dazu zu bemerken, dass jenes ihm einfach nicht genügt hätte. Was von Menschen kam, mochten sie auch Apostel und *στῦλοι* der Urgemeinde heissen und ihm als noch so glaubwürdige Personen erscheinen, war für ihn an sich nicht unmittelbar verbindlich, bedurfte jedenfalls der göttlichen Sanktion. Ebenso wie er ihr Thun und Lassen nicht blindlings billigte, sondern gelegentlich sogar scharfe Kritik an demselben übte (vgl. Gal. 2, 11ff), konnte er auch das, was ihm an vom Herrn gegebenen Aufträgen von ihnen überliefert wurde, nicht ohne weiteres hinnehmen. Das verbot ihm schon sein rabbinisches Gewissen, das ihn immer trieb, bei allen Traditionen möglichst auf die älteste Quelle zurückzugehn, vollends aber sein christliches und apostolisches Bewusstsein. Wir müssen daher annehmen, dass dasjenige, was ihm etwa Petrus von dem letzten Abende und der Institution Jesu mitgeteilt hatte, auf ihn den unmittelbaren Eindruck der Wahrheit gemacht, auf Grund eines inneren Zeugnisses des Geistes ihm als etwas erschienen ist, was vom Herrn käme, was durch den Mund des Gewährsmannes der Herr selbst zu ihm spräche.

Worin besteht dasselbe nun aber? Ich glaube, der unbefangene Leser wird nur antworten können: in dem, was der Inhalt des Satzes mit *ὅτι* besagt, eben in der Einsetzung

des heiligen Mahles, und zwar nicht bloss der Thatsache als solcher, — wie z. B. Spitta gemeint hat a. a. O. S. 230 — sondern zugleich gewisser Einzelheiten derselben, die, wenn es sich nicht gerade um sie handelte, hier schwerlich mitgeteilt worden wären.[1]) Es wird sich dabei vor allem, wie aus den Folgerungen, die der Apostel V. 27ff aus seinem Berichte zieht, hervorgeht, um die Beziehung des auf Grund der Einsetzungsworte des Herrn genossenen Brotes und Weines zu Leib und Blut Christi handeln.

Wir befinden uns nunmehr auch in der Lage, uns ein vorläufiges, allgemeines Urteil über den geschichtlichen Wert der betr. Angaben des Apostels zu bilden. Wir erinnern zunächst daran, dass wir, um mit Holsten zu reden, (d. Ev. d. Paulus I, 1. 1880 S. 361[1]) „dies zeugnis nicht als ein zeugnis des Paulus haben, sondern als ein zeugnis der urgemeinde, der urapostel, mit dem bewusstsein, dass

1) Hofmann in d. 1. Aufl. seines Kommentar zu 1. Cor. und im Anschlusse an ihn Haupt a. a. O. S. 12 machen hinter *παρέδωκα ὑμῖν* einen Punkt und übersetzen das folg. *ὅτι* mit „denn.“ Der Sinn der Worte soll dann sein: was ich euch über das Abendmahl mitgeteilt habe — sei es über seine blosse Stiftung durch Jesum (Hofmann), sei es über die tiefere Bedeutung desselben (Haupt) — habe ich vom Herrn überkommen. Denn unser Herr Jesus nahm in der Nacht u. s. w. Also: ich habe es vom Herrn überkommen, insofern es sich eben um ein geschichtlich überliefertes Thun desselben, resp. um eine Abstraktion, eine unmittelbare Ableitung aus diesem handelt. Doch glaube ich, diese Auffassung ist schon deshalb unmöglich, weil dann nur der ganz allgemeine Satz übrig bliebe: *ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.* Die Beziehung auf das Abendmahl lässt sich aus dem Vorangehenden nicht ohne weiteres ergänzen. Es müsste zum mindesten noch ein *περὶ τούτου τοῦ δείπνου* oder etwas Ähnliches hinzugesetzt sein. Auch das *καὶ* hinter dem Relativ wäre auffällig (Schultzen, a. a. O. S. 21). Dass in dem Satze mit *ὅτι* das Subjekt *ὁ κύριος Ἰησοῦς* mit bes. Plerophorie gesetzt ist, obgleich kurz zuvor noch von diesem *κύριος* die Rede war, erklärt sich zu Genüge aus der Absicht des Apostels, seiner Diktion eine gewisse Feierlickeit zu verleihen. Nimmt man jedoch an dieser Wiederholung einmal Anstoss, so wird derselbe durch Verselbständigung des Satzes mit *ὅτι* höchstens etwas gemildert, schwerlich beseitigt. — Hofmann übersetzt übrigens in s. 2. Aufl. selbst das *ὅτι* mit „dass,“ entsprechend 1 Cor. 15, 3: *παρέδωκα (γὰρ) ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι χριστὸς κτλ.*

diese einsetzung vom herrn selbst geschehen ist.“ Gewiss werden dem Paulus auch später noch durch „begeisterte Anhänger Jesu“ Berichte über das Abendmahl zugegangen sein, und er wird sie, „wenn dieselben etwa nicht genau mit einander stimmten, nach bestem Ermessen ausgeglichen haben“ (Spitta a. a. O. S. 230). Aber es ist viel wahrscheinlicher, dass er auf Grund seiner guten Quellen deren Mitteilungen korrigiert habe, als sich veranlasst zu fühlen, dieselben kritiklos oder wie Spitta es nennt, „unbefangen“ aufzunehmen und seine bisherige, auf direktere Quellen sich stützende Einsicht in die Vorgänge jener letzten Nacht nach ihnen zu modifizieren. Sein „bestes Ermessen“ musste ihm die Nachrichten, die er aus urapostolischen Kreisen besass, als ungleich wertvoller erscheinen lassen als spätere Berichte. Man traue doch dem geistig bedeutendsten der Jünger des Herrn etwas mehr von dem vielgeschmähten common sense zu!

Auf der anderen Seite wird man sich nun freilich dessen bewusst bleiben müssen, dass ein rein geschichtliches Interesse für die Dinge der Vergangenheit dem grossen Apostel als echtem Sohne seines Volkes kaum wird zugesprochen werden können, und es schon aus diesem Grunde „sich nicht gerade vermuten liesse, dass Paulus eine nach unseren Begriffen kritisch genaue Kunde über die Einzelheiten der Geschichte Jesu gehabt habe“ (Spitta S. 229).[1]) Wir haben ja oben bei der Auseinandersetzung mit Resch und seiner Hypothese betreffs der Benutzung des Urevangeliums durch Paulus gesehen, wie sein skizzenhafter Bericht alles andere bietet, als eine detaillierte, anschauliche Schilderung von dem ersten Abendmahle. Nur darf man nicht, halb verleitet durch moderne Anschauungen über die Begründung unserer Glaubensüberzeugungen, diesen Gesichtspunkt wiederum überspannen. Wo der Glaube

1) Es verrät deshalb wohl doch eine etwas moderne Betrachtungsweise der Dinge, wenn Holsten a. a. O. darauf hinweist, dass Pl. aus dem Grunde bes. vorsichtig in der Wahl seiner Worte sein musste, weil seine jüdischen Gegner jedes derselben in Jerusalem hätten prüfen können. Solch ein geschichtlich-statistisches Interesse werden jene Leute doch kaum gehabt haben.

an geschichtlichen Thatsachen und deren Fixierung ein Lebensinteresse hat, nimmt es auch Paulus mit denselben genau. Das beweist die ausführliche Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen im 15. cap. desselben Briefes. Nun hat ja Haupt nicht Unrecht, wenn er betont (a. a. O. S. 13), es sei dem Apostel gar nicht auf Genauigkeit des Wortlauts der Einsetzungsworte angekommen; der Abendmahlsbericht war für ihn nicht Selbstzweck, sondern nur das Fundament, auf dem sich seine Auffassung vom Herrnmahle auferbaute, als eines mit Ernst, Würde und dem Bewusstsein grosser Verantwortlichkeit zu feiernden Gedächtnismahles. Aber gerade dann kam es ihm sehr darauf an, wenigstens insoweit genaue Kunde von dem Thun Christi in jener Nacht und den entsprechenden zum Ausdruck gebrachten Gedanken desselben zu haben, als er dessen bedurfte, um mit gutem Gewissen seine Leser darauf hinweisen zu können, dass seine Auffassung auf die Autorität Christi selber zurückgehe.

Wir werden demnach sagen müssen, dass der Apostel vor allem in den Punkten seines Berichtes, die für ihn von Interesse waren, bona fide das wiedergiebt, was ihm nach seinen besten Quellen als Worte und Handlungen Christi überliefert worden war und demnach auch bezüglich seiner Geschichtlichkeit ein sehr günstiges Vorurteil erweckt. „Paulus hätte sich die anklage zugezogen, ein falscher zeuge des herrn zu sein, wenn er die überlieferung der urgemeinde irgendwie in *seinem* sinne gestaltet hätte“ (Holsten a. a. O). Freilich, nur auf *bestimmte Gedanken*, nicht den Wortlaut im einzelnen kam es ihm an. Er wird denselben auch schwerlich sogleich, nachdem ihm seitens der Urapostel die bezl. Mitteilung gemacht worden war, fixiert haben und nun, da er den Brief schrieb, lagen Jahre dazwischen. Auch kann die Möglichkeit nicht ganz von der Hand gewiesen werden, dass sich bereits in jenen etwa vson dem ursprünglichen Wortlaut verschoben hat. Es kann also Paulus sehr wohl einzelne Kleinigkeiten anders ausgedrückt haben, als sie ihm überliefert waren, ohne damit den Sinn ändern zu wollen. Selbst einen kurzen erläuternden Zusatz wird er sich eventuell gestattet haben.

Ja, es ist schliesslich nicht ausgeschlossen, dass sich die tiefere und genauere Auffassung der Worte Christi bei ihm zugleich nach dem Gesamtbilde gestaltet haben könnte, welches er von der Person des Heilandes und den heilsbedeutenden Faktoren seines Lebens und Sterbens auf Grund innerster, persönlichster Erfahrungen sich errungen hatte.

4. Wie weit nun diese bei Paulus offen zu haltenden Möglichkeiten der Abweichung seines Berichtes von den geschichtlichen Vorgängen selbst wirklich vorliegen, dafür haben wir zunächst einen Prüfstein an den übrigen urchristlichen Abendmahlsrezensionen. Es ist die Frage öfters Gegenstand lebhafter Diskussionen gewesen, welchem Berichte der Vorzug grösserer Ursprünglichkeit zukomme, ob dem paulinisch-lukanischen, oder dem matthäisch-marcianischen, und man hat sich bald für den einen, bald für den anderen entschieden. In dieser einfachen Form lässt sich aber die Frage überhaupt nicht beantworten. Was ein günstigeres Vorurteil für Paulus erweckt, ist der Umstand, dass er seine Mitteilungen der frühesten Zeit der urapostolischen Kreise verdankt, während es sich weder von dem Verfasser des Matth.- noch dem des Marc.-Evangeliums direkt nachweisen lässt, dass er persönlich seine Mitteilungen aus dem Munde eines Apostels empfangen habe. Auf der anderen Seite ist zu beachten, dass Paulus doch nicht gerade einen genauen Bericht aller Einzelheiten geben will, und ferner, dass seine Darstellung möglicherweise durch das Medium seiner stark ausgeprägten religiös-dogmatischen Grundanschauungen hindurchgegangen ist, während die beiden Evangelisten wohl kühler, objektiver ihrem Berichte gegenüberstanden und dementsprechend eher bemüht gewesen sein werden, demjenigen, was ihnen in bestimmter Form überliefert war, auch diese seine Form zu wahren. Wir werden demnach von vorne herein weder der einen, noch der anderen Quellengruppe den unbedingten Vorzug einräumen dürfen, es verlangt da jede Einzelheit ihre besondere, genaue Prüfung.[1])

1) Zu ähnlichem Resultate kommt z. B. auch Lobstein, la doctrine de la Sainte Cène S. 30.

Immerhin werden wir nach dem Ausgeführten kein Bedenken tragen dürfen für dasjenige, was alle hier in Betracht kommenden Quellen gemeinsam haben, die geschichtliche Glaubwürdigkeit zu plädieren. Sehr mit Recht hat auch die Hauptsche Untersuchung hier eingesetzt. (A. a. O. S. 14.) Nur werden wir nicht ganz zu denselben Resultaten wie Haupt gelangen, da für uns als zunächst gleich zu wertende Quelle Justin zu den übrigen hinzukommt.

Jesus hat, auch nach dem Justinschen Berichte, jedenfalls nur einmal in seinem Leben bei einer ganz bestimmten Gelegenheit und zwar, wie aus dem *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου* hervorgeht, am Schlusse seines Lebens[1]) Brot[2]) ergriffen, ein Dankgebet darüber gesprochen[3]) und die Worte hinzugefügt: dies ist mein Leib. Darauf hat er einen Becher genommen, das Dankgebet darüber gesprochen und Worte hinzugefügt, aus denen eine direkte Beziehung des Inhalts des Bechers zu seinem Blute hervorleuchtet.

---

1) Eine völlig aus der Luft gegriffene Behauptung Renans ist es, dass der Herr, worauf Joh. 6 angespielt sein soll, schon früher bei seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit den Jüngern bei der Austeilung von Brot und Wein gesagt haben solle: das ist mein Leib, bezw. mein Blut, um sich so als Ernährer seiner Gläubigen im figürlichen Sinne ihnen recht vor Augen zu stellen. Erst nach seinem Tode habe man diese wiederholt stattgehabte Handlung als einen einzigen feierlichen Akt in seiner Abschiedsstunde sich vorstellig gemacht (vie de Jésus[16] S. 314 ff., 399 ff.).

2) Ob ein oder mehrere Brote, wird nirgends gesagt. Paulus hat aber wohl nur an eins gedacht, da er 1. Cor. 10, 16 f. auf den *εἷς ἄρτος* beim Herrnmahl hinweist, durch dessen gemeinsamen Genuss alle ein Leib seien.

3) Luc. 22, 19. 1. Cor. 11, 24: *εὐχαριστήσας*. Justin apol. I 66: *εὐχαριστήσαντα*. Matth. 26, 26. Marc. 14, 22: *εὐλογήσας*. Beide Ausdrücke sind offenbar synonym, wie daraus hervorgeht, dass beim Kelchgebete auch Matth. u. Marc. *εὐχαριστῆσαι* bieten. Vgl. auch Marc. 8, 6 f. 1. Cor. 14, 16 f. Freilich liegt in *εὐλογεῖν* nicht allein das Moment des Dankes, sd. allgemeiner das des Lobens und Preisens. *εὐλογ.* ist hier übrigens, sicher bei Marc. (*λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν*), wahrsch. aber auch b. Matth., wo freilich hinter *ἄρτον* ein *καὶ* steht, obgleich doch das Brot den Anlass zum Lobpreise Gottes bildet, ohne jede nähere Bestimmung wie *εὐχαριστεῖν* gebraucht. Anders Luc. 9, 16 u. 1. Cor. 10, 16, wo *ἄρτους* resp. *ἄρτον* als Objekt steht: Brot segnen, weihen, d. h. durch Dankgebot Gott zueignen.

Ganz unbezweifelbar liegt diese Beziehung bei Justin vor: *τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.* Aber auch in den diesbezüglichen Worten bei Matth. und Marc. (*τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*) wird man wohl am natürlichsten das Personalpronomen *μοῦ* direkt von *αἷμα* und nicht von *τῆς διαθήκης* abhängig denken (gegen Rückert, das Abendmahl 1853 S. 73 ff.). Das legt schon der Parallelismus zu *τὸ σῶμά μου* nahe; sodann wäre es eine sehr harte Redewendung, wenn Jesus hier von seinem Bunde spräche in dem Sinne von: dem durch ihn vermittelten Bunde. Diese Ausdrucksweise, *διαθήκη μου*, wäre angängig, wenn mit ihm ein Bund geschlossen worden wäre, vgl. Sach. 9, 11, wo von einem „Bund Israels“ die Rede ist, insofern Jahve seinem Volke verheisst: „Um des Blutes deines Bundes (d. h. des mit dir geschlossenen Bundes) willen will ich loslassen deine Gefangenen aus der wasserleeren Grube.“ Auch könnten die betr. Worte an sich sehr wohl einen Bund bedeuten, den er selber schlösse, resp. geschlossen hat. (So Joachim, die Überlieferung über Jesus letztes Mahl in: Hermes, Ztschr. f. klass. Philologie 1895 S. 43.) Vgl. die nämliche Stelle in den LXX, wo Jahve nicht redet, sondern angeredet wird: *ἐν αἵματι διαθήκης σου ἐξαπέστειλας δεσμίους σου κτλ.* und *διαθήκη σου* dementsprechend auf den von Jahve geschlossenen Bund sich bezieht. Aber auch diese Erklärung ist unmöglich, da die vorliegenden Worte bei Matth. und Marc. offenbar eine Anspielung auf Exod. 24, 8 enthalten (s. unten sub II A 1), und mithin das Subjekt der Bundschliessung auch hier nur Gott selbst sein kann. Gewiss hat Rückert recht, wenn er darauf hinweist, dass bei der Beziehung des *μοῦ* zu *τὸ αἷμα* das blosse *τῆς διαθήκης* sich sehr kahl ausnimmt und strenggenommen unverständlich bleibt. Vielleicht hat aber Jesus selbst (vgl. die paulinisch-lukanische Rezension) thatsächlich von einer *καινὴ διαθήκη* gesprochen, während die beiden Evangelisten das Adjektiv gestrichen haben, um so die Anspielung auf Exod. 24, 8 noch frappanter zu gestalten.

Was nun aber die Konstruktion der bezüglichen Worte bei Paulus anlangt: *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν*

ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι, so hat man die letztere Bestimmung *ἐν τ. ἐμ. αἱμ.* bald zum ganzen Satze, bald zu *ἡ καινὴ διαθήκη* bezogen. In jedem Falle wird hier der Kelch, den Jesus herumreicht, als der neue Bund bezeichnet, und das Mittelglied für diese Gleichsetzung so disparater Dinge bildet das Blut Christi; nach der letzteren Fassung insofern, als es zur Stiftung dieses Bundes am Kreuze vergossen worden und — das tritt als Nebengedanke hinzu — zugleich in dem Becher irgendwie enthalten gedacht ist. Diesen letzten Gedanken müssen wir ergänzen, weil sonst kein Grund einzusehen wäre, weshalb hier bei der Erklärung des Kelches nicht nur einfach der neue Bund, sondern auch noch das Medium der Bundschliessung namhaft gemacht ist. Bezieht man dagegen das *ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* zu dem ganzen Satze, so dreht sich das Verhältnis von Haupt- und Nebengedanken um. Es ist dann in erster Linie darauf hingewiesen, dass Becher und Blut Christi in irgend welcher Beziehung zu einander stehn, ein Umstand, der jenen Kelch geeignet erscheinen liess, als der neue Bund bezeichnet zu werden, und zwar offenbar deshalb, weil dieser Bund durch Christi Blut gestiftet worden war. Wir ziehen diese letztere Konstruktion vor, einmal schon, weil sich doch eine gewisse Härte der Beziehung des *ἐν τ. ἐμ. αἱμ.* zu *ἡ καινὴ διαθήκη* trotz Schultzen a. a. O. S. 33 nicht leugnen lassen wird, vor allem aber, weil es dem ganzen Zusammenhange entspricht, dass Paulus hier in erster Linie an die Bedeutung des Blutes Christi für den Inhalt des Abendmahlsbecher denkt. Denn er sucht seiner entarteten Gemeinde dadurch grösseren Respekt vor den Herrnmahlzeiten einzuflössen, dass sie, wie durch das Brot mit dem Leibe, so durch den Kelch mit dem Blute Christi in Beziehung treten. Jene alte Streitfrage zwischen den Lutheranern und Reformierten bezüglich der Konstruktion des *ἐν τ. ἐμ. αἱμ.* müssen wir also zu Gunsten der ersteren entscheiden, ohne dass damit freilich gesagt sein soll, dass die von denselben aus dieser Deutung gezogenen Konsequenzen die richtigen seien. Jedenfalls setzt Paulus in Übereinstimmung mit allen anderen Berichterstattern den Inhalt des Kelches

in direkte Beziehung zu Jesu Blut. Nur sofern das metonymisch für *οἶνος* gesetzte *ποτήριον*[1]) dieses letztere repräsentiert, repräsentiert es den durch Christi Blut vermittelten neuen Bund.

Den bereits angeführten gemeinsamen Zügen der ältesten Abendmahlstraditionen werden wir nun aber noch ohne Mühe solche anreihen können, die sich bei sämtlichen neutestamentlichen Zeugen finden und auch in den Bericht Justins leicht einfügen lassen. Dahin gehört zunächst die nähere Zeitbestimmung, dass Jesus das Beschriebene „in der Nacht, in welcher er überantwortet werden sollte“[2]), also in der letzten Nacht seines irdischen Leben, gethan, ferner, dass er das Brot, nachdem er es ergriffen, gebrochen habe. Dieses Brechen des (fladenförmigen) Brotes war eine bei jeder jüdischen Mahlzeit notwendige Prozedur, um mehreren Tischgästen von einem Brote Anteil zu geben, entsprechend unserem „Brot Schneiden“. Schon im Alten Testamente kommt an mehreren Stellen der Ausdruck לֶחֶם (oder פָּרַס) פָּרַשׂ (LXX: *διαθρύπτειν*, *κλᾶν*, *διακλᾶν ἄρτον*) vor und zwar erscheint hier das Brotbrechen als die notwendige Vorbedingung, um jemandem Anteil an dem Essen eines Brotes zu geben[3]).

1) Vgl. *τὸ ποτήριον πίνειν* V. 26 f.

2) *ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο* sc. *εἰς τὸ σταυρωθῆναι* oder etwas Ähnliches. 1. Cor. 11, 23. „D. Imperf. drückt d. Beziehung aus, in welcher dem Herrn selbst die Beschaffenheit jener Nacht zu der Handlung stand, die er in ihr vornahm“ (Hofmann z. d. St.).

3) Jes. 58, 7. Jer. 16, 7 (hier bloss פָּרַס ohne לֶחֶם nach dem massoret. Text!) Threni. 4, 4. An allen drei Stellen foldt לְ mit einer Personbezeichnung, und zwar nicht in dem Sinne: jemd. das demselben bereits gehörende oder ihm doch zugedachte Brot zerbrechen, wobei man billiger Weise fragen könnte, warum er diese Zerkleinerung nicht selbst vornimmt, sondern: jemd. von dem dem Brechenden gehörenden Brote Anteil geben. Vgl. im N. T. *κλᾶν εἴς τινα* Marc. 8, 19 f. Übrigens ist auch im Talmud vom Brotbrechen (בוצע הפת) die Rede, insofern es als Pflicht des Hausherrn bezeichnet wird, bei der Mahlzeit, allerdings nicht erst nach, wie es das N. T. von Jesu hier berichtet, sondern schon vor dem Segen das Brot zu brechen. Berachoth fol. 46[a] s. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung d. Evv. aus Talmud und Midrasch S. 331.

Wir werden mithin auch diesen Zug als historisch anerkennen müssen, jedoch erst später zu untersuchen haben, ob demselben noch eine besondere symbolische Bedeutung zukommt oder nicht.[1])

Zweites Kapitel.

Darstellung der Abendmahlsgedanken Jesu.

A. Der neue Bund.

1. Treten wir nun denjenigen Punkten der Überlieferung näher, die nicht von allen Berichterstattern in gleicher Weise bezeugt sind, und bei denen der Mangel an Übereinstimmung in der Tradition dem Forscher ernste Probleme stellt. Bleiben wir zunächst bei den vier neutestamentlichen Rezensionen stehn, so stimmen diese noch darin überein, dass das mit dem Inhalt des Kelches in Beziehung gesetzte Blut Jesu zugleich als das Mittel zur Stiftung eines Bundes erscheint.

---

1) Die Geschichtlichkeit dieses Grundstocks der Abendmahlsüberlieferung ist denn auch gegenüber dem erdrückenden Gewichte der Quellenberichte selten angezweifelt, vielmehr wiederholt als eine der gesichertsten Thatsachen der Evangelienforschung, „unzugänglich auch der stengsten, aber besonnenen Kritik“ (Rückert a. a. O. S. 16), bezeichnet worden. (Vgl. auch Lobstein a. a. O. S. 5). Mit Gardners Hypothese haben wir uns schon oben auseinandergesetzt, ebenso mit der Behauptung Brandts, dass Jesus den Kelch in keine Beziehung zum Blute gesetzt habe. Am radikalsten ist auch hier Bruno Bauer vorgegangen, der die ganze Feier Jesu mit der Bemerkung als unhistorisch abthut: „Ein Mensch, der dasitzt, leiblich und individuell dasitzt, kann nicht auf den Gedanken kommen, anderen seinen Leib und sein Blut zum Genusse anzubieten“ (Kritik d. ev. Gesch. III 1842 S. 241). Als ob das ausgemacht wäre, dass Jesus seine Worte nur in kapernaitischen Sinne habe aufgefasst wissen wollen! — D. F. Strauss hat sich über die hier vorliegende Frage zwar stets mehr oder minder skeptisch geäussert, ist aber niemals zur direkten Verwerfung der Berichte fortgeschritten. Vgl. sein „Leben Jesu“[4] 1840 II § 124, die „christliche Glaubenlehre“ II 1841 S. 559, das „Leben Jesu f. d. deutsche Volk bearb.“ 1864 S. 282 f. An der letzten Stelle nimmt er als vollkommen sicher nur an, dass Jesus an dem Passahabende, dem Festgebrauch entsprechend, Brot und Wein ausgeteilt und daran nur etwa eine Hindeutung auf den ihm drohenden gewaltsamen Tod geknüpft habe.

Man hat an diesem Gedanken Anstoss genommen und ihn als einen erst von Paulus geprägten (vgl. 2. Cor. 3, 6—14, Gal. 4, 24), aber nicht dem Munde des synoptischen Jesus entstammenden aufgefasst.[1]) Bousset hat sich dabei auf das Zeugnis der von Justin benutzten angeblichen Logiaquelle berufen, der Hauptgrund aber, weshalb die genannten Forscher an diesem terminus Anstoss nehmen, liegt darin, dass er sich sonst im Munde Jesu nicht nachweisen lässt und einen schärferen Gegensatz gegen die alttestamentliche Religion und ihre Institutionen zu markieren scheint, als ein solcher sonst bei dem Jesus der Synoptiker hervortritt. Nun haben wir aber oben nachzuweisen gesucht dass eine Abhängigkeit der Abendmahlsrezensionen des Matth. und Marc. von derjenigen des Paulus als ausgeschlossen betrachtet werden muss. Es wäre mithin im höchsten Masse auffällig, wenn ein erst von Paulus in den christlichen Gedankenkreis eingeführter und zur Deutung der Abendmahlsworte verwendeter terminus bei den beiden Synoptikern an der nämlichen Stelle auftauchen würde. Wir sind jedoch durch nichts gezwungen, die Vorstellungen, die möglicherweise ein Paulus mit diesem Begriffe verband, auch dem Herrn zu vindizieren. Ein neuer Bund kann durchaus nur die Erneuerung eines alten bedeuten, die Wiederherstellung eines Verhältnisses, das bereits einmal bestanden hat, ohne dass neue Bundessatzungen an die Stelle der alten träten, etwa derart, dass der alte Buchstabendienst durch den Dienst des Geistes abgelöst würde (2. Cor. 3, 6 ff.). Das Alte Testament berichtet uns jedenfalls öfters von Bundesstiftungen Gottes, sei es mit dem ganzen Volke, wie im Lande Moab (Deut. 29, 1. 9. 12. 14. 21) sei es mit einzelnen Personen wie Hiskia (2. Chron. 29, 10 ff.), ohne dass dabei besonderer neuer Bundessatzungen Erwähnung gethan wird.

Nun fehlen freilich die den neuen Bund betr. Worte in

---

1) S. Baur in d. Rezens. über Rückerts „Abendmahl", Theol. Jahrb. 1857 S. 552 f. und seinen nach s. Tode herausgegeb. „Vorlesungen über ntl. Theologie" S. 102—105. Volkmar, die Evv. oder Marc. u. d. Synopse d. kanon. u. ausserkanon. Evv. 1870 S. 566. Bousset a. a. O. S. 112 f. Brandt S. 566 u. a.

der Justinquelle. Aber gegenüber den dieselben bestätigenden sämtlichen neutestamentlichen Rezensionen wird diesem absprechenden Zeugnisse schwer eine Bedeutung zuerkannt werden können. Denn, wie schon oben bemerkt, wird die hohe Wertschätzung, die Bousset den Evangelienzitaten des Märtyrers im allgemeinen zu teil werden lässt, erhebliche Einschränkungen sich gefallen lassen müssen.

Nun lässt es sich aber vielleicht noch ausmachen, weshalb die der Justinschen Erzählung zu Grunde liegende Quelle diese Beziehung des Blutes Christi auf die Stiftung des neuen Bundes getilgt habe.

Hilgenfeld, der die Ansicht vertritt, dass Justin das sog. Petrus-Evangelium benutzt hat (s. oben S. 25[2]), glaubt in diesem eine eigenartige Auffassung des Christentums nachweisen zu können, nach welcher „von der bei Matthaeus in den Vordergrund gestellten Beziehung des Christentums zu der alttestamentlichen Religion abstrahiert, an ihre Stelle sein Verhältnis zu dem allgemeinen, natürlichen Wesen des Menschen gesetzt, und das Christentum in dieser Relation als eine völlig neue Erscheinung dargestellt wird" (Kritische Untersuchungen üb. d. Ev. Justins S. 263). Er verweist dafür auf die wiederholte Wendung *τί καινὸν ποιεῖτε* in den Zitaten aus der Bergpredigt apol. I, 15 (*εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε;* und *εἰ δανείζετε, παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε*) an Stelle des *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν* des Luc. (6, 34) an der ersten und des *τίνα μισθὸν ἔχετε* des Matth. an der zweiten entsprechenden Stelle (5, 45). Hier erscheint also die christliche Sittlichkeit als ein durchaus neues Prinzip gegenüber dem Judentume. Ferner: nach dial. 69 wird Christo auf Grund seiner Wunder der Vorwurf der Magie gemacht, während er bei den Synoptikern eines Bündnisses mit Beelzebul beschuldigt wird. Es ist hier also eine spezifisch jüdische Ansicht durch eine den Heiden geläufigere ersetzt.[1]) Auch die eigentümliche Form, in der der Ausspruch Jesu Matth. 11, 12f. bei unserem Apologeten er-

1) Hilgenfeld a. a. O. S. 207—209. 268.

scheint, dial. 51: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ. ἐξ ὅτου ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν, wird sich aus dem Bestreben verständlich machen, das Christentum von seinem jüdischen Mutterboden loszulösen, nicht als ein höheres, vervollkommnetes Judentum, sondern etwas durchweg Neues ihm gegenüber vorzustellen. Math. 11, 13 heisst es, dass Gesetz und Propheten bis auf Johannes geweissagt hätten, mit diesem sei die Periode der Erfüllung eingetreten, insofern er der Elias sei, der da kommen und das unmittelbar bevorstehende Erscheinen des Messias vorbereiten sollte. Der alte Bund erscheint hier also als die Vorbereitung, die Weissagung auf den neuen, während nach dem Justinschen Text nicht der Gegensatz von Weissagung und Erfüllung — ein Gegensatz, bei dem es doch nicht an festen Verbindungslinien fehlt —, sondern der von Gesetz und Propheten auf der einen, und des nicht sie erfüllenden, sondern sie gewissermassen verdrängenden Reiches Gottes auf der anderen Seite sich geltend macht.[1]) So könnte auch an unserer Abendmahlsstelle der betr. Verfasser, mag er nun, wie Hilgenfeld will, ein selbständiges Evangelium, oder nur eine Evangelienharmonie oder teilweise Bearbeitung eines unserer Evangelien verfasst haben, an der Bezeichnung des Blutes Jesu als dem Blute des neuen Bundes Anstoss genommen haben, insofern mit dieser Ausdrucksweise auf den alten Bund des Judentums Rücksicht genommen war. Er hat deshalb dann einfach τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου geschrieben.

Welche von den beiden Hauptrelationen, in denen die Kelchworte im Neuen Testament erscheinen, die des Matth. und Marc. oder die des Luc. und Paulus den Vorzug von der anderen verdiene, muss noch dahingestellt bleiben. Ihnen beiden liegt jedenfalls der Gedanke zu Grunde, dass Christi Blut einen Bund vermittele. Derselbe wird zwar nur von Paulus der „neue“ genannt und damit zweifelsohne dem am Horeb von Gott mit seinem Volke geschlossenen gegenüber-

1) Hilgenfeld S. 199—201.

gestellt (vgl. auch Gal. 4, 24; 2. Cor. 3, 6ff.). Aber auch bei Matth. und Marc. findet eine Bezugnahme auf den Horebbund statt. Denn, wie jetzt wohl allgemein anerkannt ist, liegt in den feierlichen Worten, mit denen Jesus hier die Bedeutung des von ihm dargereichten Bechers erklärt: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης κτλ.* eine Anspielung auf die Worte des Moses, mit welchen er bei der Bundschliessung am Sinai die Bedeutung des Blutes der Opfertiere erklärt: הִנֵּה דַם־
הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
LXX: *ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων.* (Exod. 24, 8). Von diesem Horebbunde ist nun aber derjenige, von dem Jesus spricht, unterschieden. Denn von seinem eigenen Blute, als dem Blute des Bundes hat Moses nicht gesprochen und konnte auch nicht so sprechen. Wie kommt nun aber Jesus dazu durch sein Blut einen Bund stiften zu wollen?

2. Die heiligen Seher des Alten Testaments hatten in der Erkenntnis der immer aufs neue sich kundgebenden Bundbrüchigkeit des Volkes auf der einen und der unvergänglichen Gnade und Barmherzigkeit Gottes auf der anderen Seite für die messianische Zeit die Stiftung eines neuen Bundes von ewiger Dauer durch Jahve geweissagt, eines Bundes des Friedens und der Freiheit von Knechtesdienst, der Sündenvergebung und Einwohnung Gottes inmitten seines Volkes, der vollkommenen Erkenntnis Jahves und Erfüllung seines Gesetzes.[1]) Und als Mittler dieses Bundes hatte der zweite Jesaja den Gottesknecht selbst bezeichnet.[2]) Sofern sich nun aber Jesus als den von den Propheten verheissenen Messias fühlte, musste er auch die Stiftung eines solchen neuen Bundes zu den Obliegenheiten seines heiligen Berufes zählen. Nun war jedoch der erste Bund zwischen Jahve und seinem Volke, der am Horeb geschlossene, erst perfekt geworden durch die Schlachtung der

1) Vgl. Jes. 55, 3; 61, 8. Jer. 31, 31—34; 32, 40; 50. 5, Ez. 16, 60—63; 34, 25—27; 37, 25—28.

2) בְּרִית עָם Volksbund, d. h. Ursächer des Volksbundes, Jes. 42, 6; 49, 8.

עֹולֹת und שְׁלָמִים, die, wie schon die Besprengung des Volkes mit dem Blute derselben zeigt, einen „deckenden,“ d. h. sühnenden, reinigenden Charakter an sich trugen, was mit Unrecht neuerdings wieder von Titius geleugnet worden ist (a. a. O. S. 151).[1]) Es hatte also erst eine Entsündigung des Volkes durch das für dasselbe eintretende Blut reiner Opfertiere stattfinden müssen, bevor es mit dem heiligen Gotte in ein Bundesverhältnis hatte eingehn können. Sodann war von dem zum Bundesmittler erkorenen Gottesknechte prophezeit worden, dass erst dann Jahves Sache in seiner Hand gedeihen, erst dann er viele gerecht machen würde, wenn er unschuldig leidend an Stelle seiner Volksgenossen für diese das Schuldopfer seiner Seele erlegt hätte.[2])

Wie stellte sich nun Jesus zu dieser Seite der Weissagung? Er hat allerdings schon sein ganzes Leben und Wirken mit der Frohbotschaft von Gottes unendlicher Macht und Liebe, seinen wunderbaren Thaten, seinen Erfolgen über die Dämonenwelt und die Menschenherzen unter den Aspekt erneuter Heilsoffenbarungen Gottes für Israel, ja des herbeigekommenen Gottesreiches[3]) gestellt. Andrerseits konnte er sich jedoch über den Widerstand, den sein Wirken bei seinem

---

1) Vgl. Dillmann z. d. St. u. bezl. d. sühnenden Bedeutung d. Brandopfer im allgem. Lev. 1, 14; 14, 20 u. Winer, bibl. Realwörterbuch[3] Art. „Brandopfer.“ S. auch Kühl, d. Heilsbedeutung d. Todes Christi. S. 757.

2) אָשָׁם נַפְשׁוֹ Jes. 53, 10f.

3) Es ist das freilich in den letzten Jahren von einer Reihe von Forschern, wie Schmoller, Joh. Weiss, Paul, Ehrhardt u. a. insofern in Abrede gestellt worden, als nach ihnen Jesus im wesentlichen unter dem terminus „Reich Gottes“ das eschatologische Herrlichkeitsreich verstanden und nur gelegentlich (Matth. 12, 28. Luc. 17, 21) in der Polemik mit seinen Gegnern in paradoxer Antizipation von der Gegenwart desselben geredet habe. Wir können hier auf diese Streitfrage nicht des näheren eingehn, glauben aber doch, dass sich jene Stellen, an denen von dem schon erschienenen Reiche die Rede ist, nicht unerheblich vermehren liessen, und der darin ausgesprochenen Anschauung eine grössere Bedeutung für das Selbstbewusstsein Jesu zukomme als die einer gelegentlichen kühnen Paradoxie, wie das denn ja auch v. Bousset, Haupt, Lütgert, Titius

Volke fand, über das viele, woran es „dies arge und ehebrecherische Geschlecht“ (Matth. 12, 39; 16, 4. Marc. 8, 38) zur Realisierung der vollkommenen Einwohnung Jahves noch fehlen liess, über den Mangel an „Gerechtigkeit, Mitleid und Glauben“ bei den schriftgelehrten Meistern in Israel (Matth. 23, 23) nicht im Unklaren bleiben. Mochten ihn auch beim Beginne seiner Thätigkeit seine Erfolge zu frohen Hoffnungen ermutigen, so hätte doch sein Volk seine ganze Vergangenheit verleugnen müssen, wenn es ihm schliesslich anders begegnet wäre als einem Jesaja und Jeremia, und zu seinen Lebzeiten noch einem Johannes Baptista. In der That sah sich denn Jesus bald einer sich immer steigernden Verständnislosigkeit der Massen, einer stets heftiger gegen ihn auflodernden Feindschaft der Führer des Volkes gegenüber, denen er ein „überweltliches“ Himmelreich predigte, auf deren nationale und politische Aspirationen er sich einzugehn ausser Stande fühlte.[1]) Wollte er sich nicht in feiger Furcht vor denen, die „den Leib töten,“ ihren Nachstellungen entziehen, so musste es sich ihm bald nahe legen, dass ihm, der ihnen das Zeichen des Propheten Jonas, die Aufforderung zur Busse, gebracht hatte, auch dasselbe Schicksal wie den Propheten bereitet werden würde, Verfolgung, Leiden und Tod.[2])

Schien sich nun aber auch Jesu auf solche Weise die Gewissheit seines gewaltsamen Sterbens aufzudrängen, so konnte doch sein Gottesbewusstsein bei dieser Thatsache als solcher keinen Ruhepunkt finden. Er musste in derselben eine positive, weisheitsvolle göttliche Fügung zur direkten

---

u. a. anerkannt worden ist, ohne dass freilich unter diesen Forschern in der genaueren Bestimmung des Verhältnisses der beiden Begriffe vom Himmelreich zu einander auch nur einigermassen bisher Übereinstimmung erzielt worden wäre.

1) S. Haupt a. a. O. S. 22.

2) Vgl. Matth. 5, 12b. Luc. 6, 23. Matth. 23, 34—37. Luc. 11, 49—51; 13, 34; bezüglich d. direkten Ankündigung seines eigenen Todes d. Weissagungen seit der Scene v. Cäsarea-Philippi Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 18f. u. d. entsprechenden Parallelen, aber auch schon Matth. 9, 14f. u. Parall., ferner Matth. 21, 37—39 u. Parall., Luc. 12, 50 und die wiederholten Hinweise auf sein Scheiden beim letzten Mahle.

Förderung der Zwecke des Reiches Gottes, erblicken, ein unumgängliches Mittel zur weiteren Realisierung des göttlichen Heilsplanes. Ja, man wird sogar sagen müssen, hätte er sich dieserhalb keine klare und feste Überzeugung errungen, würde er trotz aller entgegenstehenden äusseren Unwahrscheinlichkeit doch bis zum letzten Augenblick an ein wunderbares Eingreifen Gottes zur Rettung seines Gesalbten fest geglaubt haben. „Für eine solche religiöse Persönlichkeit (wie es Jesus war), die an Jahveh, den lebendigen Gott, glaubte, gab es keine Todesnotwendigkeit aus natürlicher und verständiger Beurteilung der Weltverhältnisse und ihrer kausalen Verkettung, sondern nur aus der inneren Gewissheit des Gemüts, dass der Tod Jahvehs Wille sei.“[1])

In zwei, zwar bei ganz verschiedener Gelegenheit gesprochenen, inhaltlich aber aufs engste mit einander verwandten Prophezeiungen hat sich Jesus über die Bedeutung seines Todes ausgesprochen, einmal in der durch die Frage der Mutter der Zebedaiden hervorgerufenen Erörterung Matth. 20, 28 Marc. 10, 45[2]) und sodann in der vorliegenden Stelle bei der Feier des letzten Mahles. Auf die Deutung dieser beiden Aussprüche hat die Exegese viel Scharfsinn und Mühe verwandt. Nichtsdestoweniger ist oftmals entweder zu viel in dieselben hineingelegt, oder man hat sie in möglichst abgeschwächtem, farblosen Sinne erklären wollen. Von dem Vorwurfe der Verflüchtigung der hier vorliegenden Gedanken sind auch zwei der neuesten Untersuchungen, die die betr. Stellen behandeln, nicht frei zu sprechen, die bereits zitierten Abhandlungen von Haupt und Titius.

Haupt giebt wohl zu, dass sich Jesus zu der Erkenntnis durchgerungen habe, dass sein Tod für seine Jüngerschaft eine heilsame, fördernde Bedeutung haben werde. In ihm lebte die Gewissheit: „Was Vernichtung meiner Person und meines Werkes zu sein scheint, ist der Weg zu beider Vol-

1) Holsten, bibl.-theol. Studien III in d. Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1891 S. 78.

2) *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.*

lendung". „Der Einsatz seines Lebens solle ein Dienst sein, welchen er den Jüngern leiste, ein *λύτρον*." „Die wahrhafte Gemeinde des Gottesreiches, welche aus der Puppe der alttestamentlichen sich entwickeln soll, wird gerade durch sein Sterben begründet werden." (S. 22 f.) Wie das aber näher zu denken sei, worin der Gewinn bestehen soll, welcher der Gemeinde von Jesu durch seinen Tod in Aussicht gestellt wird, darüber, meint Haupt, hätte sich der Herr zu keiner klaren Erkenntnis durchgerungen. Nur das „Das" der Heilsbedeutung seines Todes wäre ihm in seinen heissen Seelenkämpfen, in denen er sein dunkles Geschick zu fassen suchte, gewiss geworden, und um diesem Gedanken sich zum Troste und zur Beruhigung einen plastischen Ausdruck zu verleihen, ihn als das Resultat seiner Kämpfe, seines Glaubens und Hoffens gewissermassen aus sich herauszusetzen, habe er das Abendmahl gefeiert. Den Zusatz des Matth. zu den Kelchworten, dass Jesu Blut für viele vergossen werde *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* betrachtet Haupt als nicht genuin. Derselbe drücke ein so bestimmtes, konkretes Verständnis der Worte des Herrn aus, dass, wenn er echt wäre, sich schwer begreiflich machen liesse, wie die anderen Evangelisten und Paulus ihn sich hätten entgehen lassen.

Nun mag Haupt Recht haben in seinem Zweifel an der Echtheit der Worte *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* bei Matth.,[1]) aber daraus folgt noch nicht, dass dieselben nicht dem Sinne Jesu entsprochen haben könnten. Von vorneherein muss es aber bei einer so produktiv-prophetischen Natur — den Ausdruck genialen will ich vermeiden, da jetzt viel Unfug mit demselben getrieben wird —, wie es Jesus war, die immer nach

1) Es ist übrigens zu beachten, dass strenggenommen die Fassung dieser Worte bei Matth. nicht einen Zusatz zu der Gestalt derselben, die uns bei Marc. aufbehalten ist (*τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*) bildet, sondern nur eine Verdeutlichung derselben. Denn Matth. schreibt nicht *ὑπὲρ πολλῶν* (zu gunsten vieler) *ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*), sondern *περὶ πολλῶν* (betreffs vieler). Da er nämlich das Moment des Heilsamen dieses Blutvergiessens, das in *ὑπὲρ* liegt, durch *εἰς ἄφ. ἁμ.* genauer wiedergeben wollte, brauchte er es nicht durch eine entspr. gewählte Präp. zu *πολλῶν* auszudrücken und setzte die vox media *περί*.

klaren, plastischen Vorstellungen drängte, aufs höchste befremden, dass sie sich an irgend einem Punkte in der Voraussicht ihres Schicksals mit solch gespensterhaften Allgemeinheiten begnügt haben sollte, wie Haupt es hier will. Ferner hat Haupt gar nicht untersucht, wiefern nicht das Alte Testament, an dessen Weissagungen der Herr doch sonst immer einen festen Rückhalt zur Bildung seiner Anschauungen über seine Person, seinen Beruf und seine Schicksale gefunden hat, seiner etwa nicht ganz vollständigen Erkenntnis mit ihren Prophezeiungen zur Hilfe kommen konnte; und vor allem, was mit letzterem freilich aufs engste zusammenhängt, lässt sich aus den konkreten, heilsgeschichtlichen Begriffen, die Jesus selbst zur Deutung seines Todes anwendet, nicht mehr herausschlagen, als es Haupt thut? Bedeutet *λύτρον ἀντὶ πολλῶν* thatsächlich nur einen Dienst, den jemand vielen leistet? Haupt beruft sich nun freilich auf die Gethsemane-Scene zum Beweise dafür, wie wenig Jesus mit der Erkenntnis der Notwendigkeit und Bedeutung seines Sterbens mit sich ins Reine gekommen war. Gewiss sind die Worte: Vater, wenn es möglich wäre, so gehe dieses Kelch an mir vorüber, aus einer andern Stimmung heraus gesprochen als die: dieser Kelch ist mein Bundesblut. Aber Stimmungen wechseln, und mögen auch in Gethsemane die Geister der Versuchung und des Zweifels mit aller Macht auf Jesum eingestürmt sein, g e r u n g e n kann er doch immer nur dann haben, wenn auch die entgegengesetzten Gedanken sich nicht unterdrücken liessen, sondern immer wieder ihr Recht geltend zu machen wussten. Ja, die Heftigkeit des inneren Kampfes findet vielleicht gerade darin ihre Erklärung, dass der Sieg über die satanischen Mächte, die ihn zu Fall bringen wollten, im wesentlichen von Jesu bereits erfochten war, jene aber, einem auch sonst beobachteten Gesetze entsprechend, gleich der Krisis einer Krankheit, zuguterletzt, bevor sie völlig das Spiel verloren gaben, noch einmal ihre ganze unheilvolle Kraft an ihm zu erweisen versuchten. Also: die Kämpfe des Herrn, die bald auf seine Abendmahlsfeier folgten, bilden wohl eine nicht zu übersehende Ergänzung, aber keinen Widerspruch zu einer

ruhigen, des kommenden Geschicks und seiner Bedeutung vollbewussten Stimmung des im Kreise seiner Jünger zu Tische liegenden Jesus.

Die Anschauung, die Titius über die Heilsbedeutung des Todes Christi und insbesondere den Charakter des von ihm zu stiftenden neuen Bundes entwickelt, involviert insofern einen Fortschritt über Haupt hinaus, als dieser Forscher sich redliche Mühe giebt, das Unbestimmte und deshalb auch für ihn Unbefriedigende der Hauptschen Auffassung zu vermeiden. Dass Jesus die Hingabe seiner Seele in den Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν bezeichnet, deutet er im Anschluss an Ritschl und unter Hinweis auf Ps. 49, 8—10 Tob. 33, 23 f. Marc, 8, 35 ff. — er hätte auch noch Exod. 21, 30 und Num. 35, 31 f. anführen können — dahin, dass Jesus durch seinen Tod viele aus dem Banne des Todes loskaufen, sie in das Reich Gottes und das ewige Leben einführen wolle (S. 148). Denn derselbe hat „des Glaubens gelebt, dass er mit seinem Tode in den vollen Besitz des ewigen Lebens eintreten werde; sein Heimgang zum Vater involviert die völlige Verklärung und Vollendung seiner Person. . . . . Wie er aber selbst in den Zustand himmlischer Herrlichkeit und des ewigen Lebens erhoben wird, so schlägt sein Sieg über den Tod auch zur Erlösung der Seinen aus der Gewalt des Todes aus. Denn durch seinen Heimgang zum Vater wird er zugleich zur vollen Herrlichkeit des Menschensohnes erhöht, der Gottes Reich in Kraft herbeiführt“ (S. 149).

Jesu Tod würde hienach einen unmittelbaren Gewinn nur für ihn selbst zur Folge haben, für die Gemeinde dagegen nur einen sehr mittelbaren, sofern dieser Tod das erste Stadium in einer Reihe von Schicksalen bildet, die der Menschensohn durchzumachen hat, damit er die Seinen schliesslich ins Herrlichkeitsreich einführen kann. Es fragt sich nun aber, ob die Menschheit nicht auch schon vor der Parusie Segnungen dieses Sterbens erfahren könne? In der That ist dieser Gedanke nach Titius in dem zweiten Worte Jesu ausgedrückt, in der Idee des neuen Bundes, der durch sein Scheiden von der Erde geschlossen werden soll. Auf

das in die Gegenwart hineinragende Gottesreich kann mit diesem Ausdruck nicht Bezug genommen worden sein. Denn die Güter desselben, Gotteserkenntnis, sittliche Wesensähnlichkeit mit Gott u. s. w. sind nirgends durch Jesu Tod vermittelt gedacht, derselbe könnte höchstens die Gemeinde in dem Besitzstande derselben vergewissern, insofern die von Christus verkündigten Ideale „des unbeirrten Gottvertrauens, der tiefsten Demut und der Seligkeit“ durch ihn zu einem völlig unmissverständlichen Ausdrucke gebracht wären u. s. w. Doch diese Interpretation ist unbefriedigend, sie wird dem überwältigenden Eindrucke der Worte Jesu nicht gerecht, dass sich etwas völlig Neues durch seinen Tod anbahnen soll (S. 153). Andrerseits haben wir keine genügenden Anhaltspunkte dafür, dass unter diesem neuen Bunde das Herrlichkeitsreich verstanden, und infolge dessen mit der Feier des Abendmahles eine Antizipation des messianischen Mahles der Endzeit von Jesu beabsichtigt worden sei. „Wir sind also genötigt, in dem Bunde mit Gott, den Jesus für die Seinen schliessen will, ein Verhältnis zu Gott zu erblicken, welches die Mitte hält zwischen der Gottesgemeinschaft, in welche er während seines Lebens die Seinen einführte und zwischen der vollendeten Gottesgemeinschaft im ewigen Leben“ (S. 154). Indem nun der Herr im Abendmahle einem jeden seiner Jünger durch die Darreichung von Brot und Wein die Wirkungen seines Todes zueignet, leistet er ihnen die Gewähr, dass die Kraft des ewigen Lebens, über die er als der Erhöhte gebieten wird, schon in der Gegenwart ihnen zugewendet werden soll (S. 156 f.). Dies soll geschehen, wie Titius des weiteren, vor allem mit Bezugnahme auf das Johannesevangelium, aber auch unter Benutzung einzelner synoptischer Stellen, wie Matth. 10, 20 (= Marc. 13, 11); 12, 31 f.; 18, 20 (= Marc. 14, 28) wahrscheinlicher zu machen sucht, durch Sendung des heiligen Geistes und die Offenbarung seiner verklärten Persönlichkeit an die Jünger (S. 160 bis 169).

Diese ganze Erklärung der beiden auf die Folgen von Christi Tod bezüglichen Stellen ist nun aber schwerlich

richtig. In ihnen ist nur von einer Bedeutung dieses Todes für Menschen, οἱ πολλοί, nicht aber für Christus selber die Rede. Das will ja auch Titius natürlich nicht leugnen, aber er vermag es doch nicht herauszubringen, dass, auch nach der zweiten Stelle, die christliche Gemeinde einen unmittelbaren, direkten Gewinn von dem Tode *als solchem*, der Vergiessung des Blutes ihres Heilandes *als solcher* hat. Für sie würde es den nämlichen Effekt gehabt haben, wenn dem Menschensohne die Kreuzesmarter erspart geblieben wären, wenn ihn der Vater als noch Lebenden gleich Henoch und Elias unmittelbar durch einen Wunderakt zu sich in den Himmel emporgehoben hätte. Und doch wird man ohne Künstelei die Worte Marc. 10, 45 und 14, 24 nicht anders fassen dürfen, als in der Weise, dass das Mittel des Loskaufs vom Tode nicht die Erhöhung zur Rechten Gottes, sondern eben *die in den Tod gegebene Seele selbst* bildet, und das Bundesblut *schon allein dadurch, dass es vergossen wird*, eine heilsame Frucht für die πολλοί abwirft. Dann wird man aber auch um die Beziehung dieses Blutvergiessens auf Sünde und Sündenschuld, als eines Deckungsmittels für den Zorn Gottes, nicht herumkommen, selbst wenn man sich darauf versteift, Marc. 10, 45 handle es sich um eine Loskaufung *aus dem Tode*. Oder will Titius den schon in Gen. 2, 17 ausgesprochenen und durch die ganze heilige Schrift sich hindurchziehenden engen Zusammenhang zwischen Tod und Sünde auflösen? Selbst in den wenigen, von ihm zur Stützung seiner Auffassung herangezogenen Stellen wird sich das nicht überall durchführen lassen. Wenn Job. 33, 23 f. Gott erklärt, ein כֹּפֶר für den Kranken erhalten zu haben, für welches er diesem Gesundheit und Leben schenkt, so besteht dasselbe nach dem Zusammenhange „in der zur Besserung des Lebens wirksamen Belehrung des (betr.) Menschen“[1]) durch den Engelmittler, darin, dass dieser ihm יָשְׁרוֹ, das, was für ihn das Rechte

1) Ritschl, d. christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung[3] II S. 77.

ist, verkündigt und er es selbstverständlich annimmt. Ohne diese Belehrung zum Besseren wäre also der Kranke dem Tode verfallen gewesen, mithin erscheint hier der Tod als Strafe für die Sünde. Was aber Jesus selbst betrifft, so ist für den engen Zusammenhang, der in seinem Bewusstsein zwischen Tod und Sünde obwaltet, besonders charakteristisch der eigentümliche Gebrauch, den er von dem Worte *νεκρός* macht, indem er es in dem Sinne von: in Sünde und Unbussfertigkeit dahinlebend fasst, so in dem Worte Matth. 8, 22 (= Luc. 9, 60) *ἄφες τοὺς νεκροὺς θάψαι τοὺς ἑαυτῶν νεκρούς*, und in dem Bekenntnisse des Vaters des verlorenen Sohnes: *οὗτος ὁ υἱός μου νεκρὸς ἦν καὶ ἀνέζησεν* (Luc. 15, 24 und ganz ähnlich V. 32). Vielleicht gehört auch das *νεκροὶ ἐγείρονται* Matth. 10, 5 Luc. 7, 22 hierher. Es ist mir deshalb sogar unwahrscheinlich, dass Jesus in Marc. 8, 36 f. das *ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν* von dem leiblichen Tode verstanden haben sollte.

Auf alle Fälle ist Marc. 10, 45 nur insofern von der Loskaufung der vielen aus der Todeshaft zu verstehen, als letztere durch die Sünde verschuldet ist. An Stelle der vielen, die für ihre Seelen keinen Lösepreis zu zahlen vermögen. giebt Jesus die seinige hin und erwirbt durch diese Lebenshingabe jedenfalls zunächst die Vergebung ihrer Sünden. Der nämliche Gedanke ist in unserer Abenmahlsstelle sozusagen nach seiner positiven Seite zum Ausdruck gekommen, insofern nach derselben das Vergiessen des Blutes Jesu einen neuen Bund inauguriert. Und zwar findet auch diese Vorstellung offenbar ihre Erklärung darin, dass das Opfer dieses neuen Bundes, wie die des alten, einen s ü h n e n d e n Charaker trägt (s. oben S. 52). Es ist das אָשָׁם, das der עֶבֶד יְהוָה entsprechend seiner Stellung als בְּרִית־עָם darbringt.

3. Wer sind nun aber des näheren die Persönlichkeiten, die an diesem Bunde teilhaben, denen das von Jesus gezahlte *λύτρον* zu Gute kommen soll? „Viele“ besagen unbestimmt Matth. und Marc. an beiden Stellen; „euch“, den Jüngern, Paulus in den (freilich nicht von allen auf den Todesleib gedeuteten) Worten : *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ*

ὑπὲρ ὑμῶν, und jedenfalls Luc. — ausser in der Parallelstelle zu diesen — in den Kelchworten: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον. Es liegt in dieser Näherbezeichnung wohl schon ein Kommentar zu den Herrnworten, es fragt sich, ob ein richtiger. Die ὑμεῖς sind die elf oder zwölf Jünger, die mit Jesu zu Tisch sitzen, ihnen müsste also hiernach jedenfalls in erster Linie der Tod mit seiner schuldtilgenden Kraft zu Gute kommen.

Nun lebte Jesus sicherlich des festen Glaubens, dass schon in der Gegenwart seines irdischen Daseins das messianische Gottesreich herangekommen, zur Wirklichkeit geworden war. Zu den himmlischen Gaben und Gütern dieses Reiches, ja als Voraussetzung für das Erscheinen desselben überhaupt, zählte ohne Zweifel die Sündenvergebung für alle Glieder des Reiches, wie dieselbe ja auch von den Propheten für die kommende Endzeit geweissagt worden war.[1]) Für die diesbezügliche Anschauung Jesu kommt einmal das Gleichnis vom Schalksknecht in Betracht (Matth. 18, 23—35), durch welches der Gedanke illustriert wird, dass im Reiche Gottes (ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ κτλ.) Sündenvergebung im reichsten Masse herrsche.[2]) Aber auch in mehreren anderen Parabeln, so vor allem in denen vom verlorenen Schaf, verlorenen Groschen, verlorenen Sohn im 15. cap. des Luc. offenbart Jesus des Vaters Gnade und Sünden vergebende Barmherzigkeit. Entsprechend diesem Verhalten seines Vaters weiss er sich selbst dazu gekommen, die Sünder zur Busse zu rufen, zu suchen und zu retten, was verloren ist (Matth. 9, 13. Marc. 2, 17. Luc. 5, 32; 19, 10), er verkehrt mit Zöllnern, Sündern und Huren (Matth. 9, 9f. Marc. 2, 14f. Luc. 5, 29), was, wie mit Recht bemerkt worden ist, die Bereitschaft zur Vergebung der Sünden der-

---

1) Jes. 33, 24. Jer. 31, 34; 33, 8; 50, 20. Ez. 16, 63. Sach. 3, 9; vgl. auch 5, 6—11.

2) Der Umstand, dass die göttliche Sündenvergebung hier auf der Voraussetzung basiert, dass der Mensch, dem diese Gnade zuteil geworden, nun auch seinen Mitmenschen gegenüber Verzeihung walten lasse, beweist zugleich, dass es sich hier um das gegenwärtige Gottesreich handelt.

selben voraussetzt,[1]) ja er spricht einzelnen, das eine Mal mit ausdrücklicher Berufung auf seine Vollmacht als Menschensohn auf Erden Sünden zu vergeben, das *ἀφίενταί* (resp. *ἀφέωνταί*) *σου αἱ ἁμαρτίαι* zu Matth. 9, 2. Marc. 2, 5. Luc. 5, 20; 7, 48.

Es ist nun ein altes Problem, wie der Herr einmal bereits bei seinem Heimgange zum Vater, ohne dass er dem göttlichen Zorne über die Sünde Genugthuung geleistet hat, doch die Menschen der in freier Weise Sünden vergebenden Gnade Gottes vergewissern kann, — und andererseits diese Gnade in ihrer Bethätigung an das für viele eintretende Opfer seines Lebens gebunden sein lässt. Man hat nun freilich die Beziehung des Todes Christi zur Sündenvergebung zu lockern oder auch ganz zu lösen versucht, so neuerdings Haupt und Titius. Wir haben aber in diesem Bestreben nur eine Vergewaltigung der Worte Jesu erblicken können. Andererseits ist es auch nicht angängig, die beiden anscheinend sich widersprechenden Gedankenreihen in der Weise mit einander kombinieren zu wollen, dass Jesus während seines Erdenwandels Sünden nur in Hinblick auf seinen ihm bevorstehenden Tod vergeben habe, und dieser infolgedessen nur die Vergewisserung für die schon früher erfolgte *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* bilde. Diese Auffassungsweise, die sich auf keinerlei Aussprüche oder auch nur Andeutungen Jesu stützen kann, wird der Epoche machenden Bedeutung, die Jesus seinem Sterben beilegte, in keiner Weise gerecht. Jesus hat augenscheinlich schwer gerungen mit seinem dunklen Geschick; das ist aber nur dann wirklich erklärlich, wenn er in demselben nicht den notwendigen Abschluss von etwas bereits Vollzogenem, hinter ihm Liegendem erblickte, sondern den nur möglicherweise etwas Neues setzenden Anfang einer noch unbekannten, erst bevorstehenden Entwickelung. Andererseits hat er sich nur dadurch zu einem siegesfrohen Glauben emporarbeiten können, dass er nicht rückwärts

---

1) Lütgert, d. Reich Gottes nach d. synopt. Evv. S. 101ff.

schaute in die für ihn so trübe Vergangenheit, sondern vorwärts in eine trotz seines Todes hoffnungsreiche Zukunft.

Eine Vereinigung der beiden Gedankenreihen im Sinne Jesu wird sich demnach nur durch folgende Reflexionen vollziehen lassen. Als das Reguläre hat derselbe es sicherlich angesehen, dass Gott aus freier Gnade unmittelbar denen, die ihn darum bitten, ihre Schuld erlässt.[1]) Eine andere Frage ist aber die, ob er nicht bei ausserordentlichen Fällen, bei schwerer Verstockung gegen den Willen des himmlischen Vaters, wo die Bereitschaft zur Busse, die Sehnsucht nach Aufhebung der Sündenschuld noch gar nicht vorhanden war, sondern erst geweckt werden musste, eine Rettung nur in dem Falle als möglich angesehen hat, dass sich ein Reiner für die Unreinen opferte, und die Verstockten erst auf Grund dieses Opfers der höchsten, sie aufs tiefste beschämenden Liebe zur Selbstbesinnung und Bussfertigkeit getrieben würden und sich zugleich die in dem Opfer ihnen angebotene Sündenvergebung zueigneten. Im Alten Testament findet sich jedenfalls an mehr als einer Stelle die Anschauung, dass ein Gerechter auf diese Weise für ein ganzes Volk „in den Riss" treten könne (vergl. Ez. 22, 30. Ps. 106, 23), sei es vermöge seines Charakters als Gerechter überhaupt, sei es aber auch durch eine besondere That, wie Pinehas (Num. 25, 6—15), und durch Leiden und Aufopferung, wie Mose sich Jahve als Opfer für das abtrünnige Volk anbietet (Exod. 32, 30—35). Vgl. auch das Leiden des Gerechten in Ps. 22 und das des Gottesknechts in Deuterojesaja.

Nun ist es ja gewiss richtig, dass die Jünger Jesu, mit denen derselbe sein Abendmahl feierte, durchaus noch keine vollkommenen Menschen waren. Es fehlte ihnen noch viel zu der vollen Erkenntnis der göttlichen Heilswege, noch viel an Glauben und sittlicher Thatkraft (vgl. z. B. Matth. 17, 16ff. u. Parall.), und nicht ohne schwere Besorgnis blickt Jesus auf sie in der Abschiedsstunde, ob sie auch imstande sein

1) Vgl. ausser d. bereits angeführten Stellen Matth. 6, 12. Lukas 11, 4 u. Matth. 7, 7 ff. Luc. 11, 9 ff.; ferner Wendt, Lehre Jesu II, 525.

würden, das schwere Werk fortzuführen, das er ihnen hinterlassen hat, ja er sieht es als nächste Folge seiner Gefangennahme und Tötung voraus, dass sie alle an ihm Anstoss nehmen, dass insbesondere Petrus ihn verleugnen würde.[1]) Und doch, musste er auch mit der Wahrscheinlichkeit rechnen, dass sie in den schwersten und schärfsten Anfechtungen nicht standhalten würden, mochte er sich auch ihrer Fehler und Schwächen noch so sehr bewusst sein, sie hatten doch immer den festen Kern seiner Anhängerschaft gebildet, hatten alles verlassen und waren ihm nachgefolgt,[2]) auch ihm treu zur Seite gestanden, mit ihm ausgeharrt in seinen Versuchungen (Luc. 22, 28). Wenn auf irgend wem, so ruhte auf ihnen die Hoffnung des Erlösers, dass durch sie das von ihm begonnene Werk seinen Fortgang nehmen werde. So sagt er denn auch mit Bezug auf den nämlichen Petrus, dessen Verleugnung er ankündigt, er habe für ihn gebetet, dass sein Glaube nicht hinfällig werden möchte, und er mahnt und beauftragt ihn zugleich, eine Stütze seiner Brüder zu werden (Luc. 22, 32).

Von einzelnen konkreten Fällen abgesehen, zeichnet Jesus seine Jünger durchweg in den Synoptikern, sowohl insgesamt, wie einzelne derselben mit sehr hohen Prädikaten aus. Mit Propheten und Gerechten stellt er sie auf gleiche Stufe (Matth. 10, 41). Sie sind „die Söhne des Brautgemachs“ (Matth. 9, 15 u. Parall.) „die Söhne des Lichts“ (Luc. 16, 8), „das Salz der Erde“, „das Licht der Welt“ und werden ermahnt, ihr Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, damit diese ihre guten Werke sehen und ihren Vater im Himmel preisen (Matth. 5, 13—16). Ja, Jesus fasst seine Jünger direkt mit sich zusammen, indem er sich zur Motivierung, weshalb er und sie von der Pflicht der Erledigung der Tempelsteuer frei seien, mit ihnen als *υἱοί* im Hause des Vaters den *ἀλλότριοι* gegenüberstellt (Matth. 17, 25). Er nennt sie *τέκνα* (Marc. 10, 24). Wie er, so sollen auch sie ausziehen, die Nähe des Gottesreiches verkündigen, Kranke heilen und

1) Matth. 26, 31—34. Marc. 14, 27—30. Luc. 22, 31—34.
2) Matth. 19, 27. Marc. 10, 28. Luc. 18, 28.

Dämonen austreiben.[1]) Wer sie aufnimmt, nimmt ihn auf und damit den, der ihn gesandt hat (Matth. 10, 40). Wer sie hört, hört ihn, wer sie verunehrt, verunehrt ihn und damit den, der ihn gesandt hat (Luc. 10, 16). So weist er ihnen denn auch sowohl für diesen, wie für jenen Äon eine Ausnahmestellung zu; was sie binden und lösen werden auf Erden, soll auch im Himmel gebunden und gelöst sein (Matth. 18, 18), und in dem vollendeten Gottesreiche sollen sie an seiner Seligkeit, wie seinen Herrscherfunktionen Anteil haben: sie sollen mit ihm zu Tische liegen und, wie er auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzt, auch ihrerseits auf zwölf Thronen sitzen, beherrschend die zwölf Stämme Israels (Matth. 19, 28. Luc. 22, 29f.).

So spricht sich der Herr über seine Jünger aus, solche Vorrechte räumt er ihnen ein. Darin liegt aber doch zum mindesten, dass er den Zweck seiner Mission an ihnen im wesentlichen schon erfüllt glaubte, dass er sie der Grundrichtung ihres Inneren nach für *μετανοήσαντες* und dem Himmelreiche bereits Angehörige gehalten hat. Denn sonst hätte er ja Blinde zu Blindenleitern bestellt und die nämlichen Aufgaben, Auszeichnungen und Verheissungen, die er ihnen zusprach, zur Not — auch seinen pharisäischen Gegnern zuerkennen können. Dann waren aber diese Jünger bereits aus der Todesverhaftung, in die sie um ihrer Sünde willen geraten waren, befreit, bevor auch nur ein Tropfen von Jesu Blut vergossen war, dann standen sie bereits in dem regelrechten Bundesverhältnisse zu Gott und bedurften keiner Erneuerung desselben. Wenn Jesus auch zuweilen ein scharfes Wort über sie äussert, darf ein solches Urteil doch immer nur nach dem Massstabe des Diktums bemessen werden, dass von dem, dem viel gegeben ward, auch viel wird gefordert werden (Luc. 12, 48). Die Sache liegt doch nicht so, dass Jesu Tod als ein göttlicher Schicksalswille ohne weiteres feststand, und nur nebenher es sich darum handelte, noch einen gewissen Gewinn aus demselben zu ziehen, etwa der Art, dass durch dieses Sterben ein gewisses sittliches Manquo,

1) Matth. 10, 1. 7f. Marc. 3, 14f.; 6, 7. Luc. 9, 1f.; 10, 1. 9. 11.

das den Seinen noch anhaften mochte, oder gewisse Rückfälle in ihren früheren, dem Verkehr mit Christo vorangehenden Zustand, vollends ausgeglichen werden sollten. Die Jünger bedurften auch bis zuletzt wohl der Fürbitte Jesu (vgl. Luc. 22, 31f.), aber nicht seines unschuldigen Leidens und Sterbens.[1]) Derselbe konnte sich vielmehr, wie wir zu zeigen versucht haben, nur dann in die Thatsache seines Todes finden, wenn er in demselben ein notwendiges Mittel erblickte, durch welches etwas für die Fortentwickelung des Reiches Gottes Wesentliches erreicht werden sollte, was auf andere Weise nicht zu erreichen war. Hätte jedoch Jesus seinen Tod im Interesse seiner Jünger für unumgänglich nötig erachtet, so wäre eine solche Vorstellung gleichbedeutend mit der völligen Verzweiflung an seinem bisherigen Wirken und seinen bisherigen Erfolgen gewesen. Denn dann sagte er sich: Du hast mit all deiner Predigt, mit all deinem Angebot göttlicher Gnaden nicht einmal das erreicht, dass deine nächsten Anhänger vor dem zwar gerechten, aber doch zugleich auch gütigen Gotte bestehn können. Eine solche Erkenntnis würde aber schnurstracks den vielen auszeichnenden Worten widersprechen, die der Herr bei den verschiedensten Gelegenheiten im Laufe seiner irdischen Thätigkeit betreffs seiner Jünger hat laut werden lassen, würde vor allem den mannigfachen Vergewisserungen göttlicher Gnade ins Gesicht schlagen, die seine Jünger von ihm zu hören bekommen haben. Dass er aber kurz vor seinem Tode noch seine Meinung über sie total geändert haben sollte, wie über den einen, den Judas, den Verräter, das anzunehmen, liegt kein genügender Grund vor. Wäre es wirklich der Fall gewesen, so hätte er sie wahrscheinlich ganz aufgegeben, wie er den Judas aufgegeben

---

1) *Σίμων, Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ, ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου.* Diese Stelle zeigt deutlich, dass Jesu der Gedanke einer sühnenden Wirkung seines Todes für seine Jünger durchaus fernlag. Andernfalls hätte er als Gegengewicht gegen die versucherischen Absichten des Satans hier nicht bloss auf seine Fürbitte, sondern auch auf das *ὑπὲρ ὑμῶν* seines Todes rekurrieren müssen.

hat, so hätte er sich wohl für solche Leute, die es bei so herrlichen Gnadenangeboten doch zu keiner nachhaltigen Sinnesänderung gebracht hatten, auch von den Wirkungen seines Todes keine wahre und gründliche *μετάνοια* versprochen. Dann wäre es auch für jene Menschen besser gewesen, dass sie „nicht geboren wären.“

Nun war aber für Jesus der Fall eingetreten, dass er von der Majorität seines Volkes als Messias verworfen worden war. Seiner Predigt gegenüber hatte dasselbe sein Herz verstockt, und er musste dessen gewärtig sein, dass es vor dem Äussersten ihm gegenüber nicht zurückschrecken würde. Doch darum war seine Liebe zu ihm noch nicht erkaltet, also auch sein Vertrauen ihm gegenüber noch nicht völlig erloschen. Durch seinen Tod will er deshalb für sie in den „Riss“ treten, ihnen noch einmal, zum letzten Male, bevor er auf des Himmels Wolken zum Gericht erscheint, Gelegenheit schaffen, Busse zu thun und sich zu bekehren. Sogar ein besonderes Lösegeld für ihre Sünden wird von ihm gezahlt, das Opfer des neuen Bundes zwischen Gott und den vielen noch Unbekehrten, aber von der göttlichen Langmut noch nicht definitiv Aufgegebenen von ihm dargebracht. Er lebt der festen Zuversicht, dass dieses sein Opfer, wenn auch vielleicht nicht allen, nicht seinen ärgsten und erbittertsten Feinden, so doch „vielen“ zu Gute kommen würde, dass sie, wie es ja auf Grund der apostolischen Predigt nachher zum Teil wenigstens wirklich geschehen ist, zu der Erkenntnis gelangen würden, dass der, den sie in fanatischer Verblendung gekreuzigt, der Messias gewesen, der zu ihrem eigenen Heile in den Tod gegangen sei, ohne dass sie dieses Opfers auch nur im entferntesten würdig gewesen wären! Eine Erkenntnis, die jedenfalls glühende Kohlen auf ihr Haupt sammeln, sie zur Busse und gläubiger Hingabe an den Gekreuzigten, den von ihnen Durchbohrten (vgl. Sach. 12, 10), treiben musste. War das aber geschehen, so war in der That, wie es Jesus in Erfüllung der Weissagung Ps. 118, 22f. von sich erwartet hat, der Stein, den die Bauleute verworfen, zum Eckstein geworden (Luc. 20, 17. Marc. 12, 10), dann ward sein Volk

Willigkeit am Tage seiner Kraft, wie es in dem messianischen Psalm 110, 3 heisst, und zahlreicher und mit vollerem Herzen, als das erste Mal bei seinem Einzuge in die heilige Stadt (Matth. 21, 9 u. Parall.), konnte es ihn dann bei seiner Wiederkehr auf des Himmels Wolken mit dem messianischen Jubelruf begrüssen: „Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ Vgl. Ps. 118, 26. Matth. 23, 39. Luc. 13, 35.[1])

Dass Jesus unter den *πολλοί*, denen sein Tod die Pforte zum Eintritt ins Gottesreich werden sollte, des weiteren auch die Heiden verstanden hat, ist im Hinblick auf Stellen wie Matth. 8, 11. Luc. 13, 28; 14, 23 u. a. sehr wahrscheinlich.

4. Erinnern wir uns, dass diese ganze Erörterung über die Bedeutung des Todes Christi zu dem Zwecke angestellt werden musste, um über den Begriff des neuen Bundes, der in den Kelchworten auftaucht, ins Klare zu gelangen. In dem Resultate, zu dem wir dabei gekommen sind, liegen nun sehr wichtige Fingerzeige für das Verständnis der ganzen Feier des Herrn. Wenn wir oben die Frage aufgeworfen haben, ob das *ὑπὲρ ὑμῶν* in den Abendmahlsworten — bei Paulus nur beim Brote, beim Luc. auch beim Kelche — dem Sinne Jesu entspreche oder nicht, so werden wir dieselbe jetzt auf das entschiedenste verneinen müssen. Jesus ist zum

---

1) Die oben entwickelte Ansicht, dass Jesus nur für sein noch unbussfertiges und ungläubiges Volk den Opfertod sterben zu müssen glaubte, ist meines Wissens bisher nur bei Joh. Weiss (vgl. dessen „Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ S. 28f.) in dem Hauptgedanken vertreten zu finden. Derselbe meint freilich, insofern der Tod Christi unter den Gesichtspunkt des Bundesopfers gestellt sei, müsse dasselbe natürlich allen Bundesgenossen zu gute kommen und setzt dabei wohl voraus, dass das ganze Volk inkl. der Jüngerschaft solche Bundesgenossen seien. Er übersieht aber offenbar den Zusatz *ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. Weiss spricht diese Worte dem geschichtlichen Jesus nicht ab, es würde das auch schwer angänglich sein, zumal sich der Fortfall derselben bei Paulus vielleicht noch erklären lässt (S. unten sub III A.). Ist aber Christi Blut nur unbestimmt für „viele“ vergossen, so kann der durch dasselbe inaugurierte Bund natürlich auch nur mit vielen geschlossen sein. Da aber offenbar den Kern dieser *πολλοί* die Majorität des jüdischen Volkes bilden sollte, so konnte dieser Bund trotzdem mit dem dem ganzen Israel geltenden Sinaibunde in Parallele gesetzt werden.

besten seines noch ungläubigen Volkes in den Tod gegangen, nicht für seine beim letzten Mahle um ihn sitzenden Jünger. Dann kann es aber, als er ihnen Brot und Wein darreichte, nicht seine Absicht gewesen sein, sie dazu aufzufordern, sich die Sünden vergebende Kraft seiner Lebenshingabe zu nutze zu machen, resp., was dann wohl wahrscheinlicher ist, ihnen schon im voraus, bevor noch sein Leib getötet ist, den Gewinn dieses Todes zuzueignen.

Wir werden nunmehr auch in der Lage sein, zu der oft ventilierten Frage Stellung zu nehmen, ob Jesus die Feier seines Mahles als die einer neuen Passahmahlzeit aufgefasst wissen wollte oder nicht. Es ist in den letzten Jahrzehnten von den verschiedensten Seiten nachdrücklicher als je zuvor auf den engen Zusammenhang hingewiesen worden, der Jesum als getreuen Sohn seines Volkes mit den heiligen Schriften Alt-Israels verband. Ja, es muss als eine der für die neuere biblische Theologie fruchtbringendsten Methoden bezeichnet werden, unbeschadet der Originalität des Geistes Jesu, womöglich für alles, was derselbe sprach und that, einen alttestamentlichen Hintergrund zu suchen. Für das Abendmahl ist das hauptsächlich in der Weise versucht worden, dass man annahm, der Herr habe durch die Einsetzung seines Mahles die wichtigste und feierlichste aller jüdischen Mahlzeiten, das Passah, abrogieren und zugleich in vervollkommneter, „erfüllter“ Gestalt wieder aufleben lassen wollen. Man setzt dabei meistens voraus, Jesus habe am Abende des 14. Nisan (der streng genommen schon zum 15. zählte), das vom Gesetz vorgeschriebene Passahmahl im Kreise der Seinen noch pietätvoll gehalten, im Anschluss an dasselbe aber sein Abendmahl eingesetzt, wie das alles die Synoptiker deutlich berichten. Dieser Datierung des betr. Mahles wird indessen von denen aufs heftigste widersprochen, die der Erzählung des vierten Evangelisten vor der der drei ersten den Vorzug einräumen, welcher den Herrn zu der Zeit, in der er nach den Synoptikern noch mit seinen Jüngern bei Tische vereinigt war, bereits mehrere Stunden tot sein und sein letztes Mahl einen Tag früher einnehmen lässt. Welcher von diesen beiden,

sich widersprechenden Berichten chronologisch das Richtige trifft, ist eine sehr schwierige und bisher noch von niemandem zu allgemeiner Zufriedenheit gelöste Frage. Trotzdem bliebe es uns nicht erspart in eine ausführliche Diskussion über dieselbe einzutreten, wenn sich aus der verschiedenen Beantwortung derselben eine verschiedene Stellung zu der Hypothese von dem Passahcharakter des Abendmahls ergäbe. Doch dem ist nicht so. Gesetzt auch, Jesus habe noch das vorschriftsmässige Passah am 14. Nisan und zugleich das Abendmahl gefeiert, so würde sich daraus durchaus noch keine Notwendigkeit ergeben, neben der äusseren auch eine innere Beziehung des letzteren zum Passahmahl anzunehmen. Es ist das ein Gesichtspunkt, der merkwürdigerweise meistens ausser Acht gelassen, aber jüngst von Kattenbusch in einer Artikelserie der „Christlichen Welt“ über „Das heilige Abendmahl“[1]) wieder betont worden ist.[2]) Der Abend des 14. Nisan brauchte für Jesum, — vorausgesetzt, dass er ihn noch erlebt hat, — als er an ihm in feierlicher Weise den Jüngern Brot und Wein reichte, nicht als Passahabend in Betracht zu kommen, er war zugleich ein Abschiedsabend, der letzte, den er nach seiner festen Voraussicht mit den Seinen noch zusammen war. Da ist es durchaus natürlich, dass, wenn er in irgend einem besonderen Sinne seinen Jüngern noch Brot und Wein darreichen wollte, er dies doch bei, resp. unmittelbar nach einem Mahle that, welches zufällig wegen des Monatsdatums den Charakter eines Passahmahles trug. Hätte Jesus gewusst oder gehofft, dass er noch eine Reihe von Tagen leben würde, und trotzdem am 14. das Abendmahl gefeiert, würde man ein grösseres Recht dazu haben, in dem letzteren Passahbeziehungen zu suchen.

Auf der anderen Seite wäre es auch nicht ganz ausgeschlossen, dass Jesus, auch wenn schon der 13. Nisan ihn zum letzten Male mit den Zwölfen zu Tische liegen sah, doch, — wie das z. B. auch Rückert einräumt, a. a. O. S. 23. 54, der den Passahcharakter des Abendmahls thatsächlich leugnet, —

1) 1895 No. 14 S. 318.

2) Vor ihm u. a. schon von Rückert a. a. O. S. 23.

was er that, im Hinblick und mit Beziehung auf das so nahe bevorstehende Passahmahl gethan hat. Ja, es giebt heute noch sehr namhafte Theologen, die Jesum in der Voraussicht, dass er den eigentlichen Termin der Mahlzeit nicht mehr erleben werde, bereits am 13. ein Passahmahl begehn lassen. Verhalte es sich damit nun, wie es wolle, soviel erhellt jedenfalls, dass die Entscheidung darüber, ob Jesus sein Mahl als neues Passahmahl gedacht habe, nur aus inneren Gründen gefällt werden kann.

Gesetzt nun, Jesus habe das gewollt, so müsste man den Sinn seiner Handlungen und Äusserungen sich etwa in folgender Weise zurechtlegen. Mit den Worten *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, resp. den deutlicheren *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (διδόμενον)* hat er bei dem Herumreichen des Brotes auf seinen in den Tod dahinzugebenden Leib angespielt, als den Leib des neuen, zur Sühnung von Sünden der Welt geopfert werden sollenden Passahlamms. Wie bei dem ersten Passahmahle der Leib des Lammes gegessen wurde, dessen Blute das Volk die Verzeihung seiner Sünden und die gnadenvolle Errettung aus ägyptischer Knechtschaft verdankte, so sollte auch das durch den Messias neugegründete Gottesvolk sich seiner durch den Tod desselben zu erfolgenden Errettung von der Knechtschaft der Sündenschuld freuen und zur festeren Aneignung der verschonenden Gnade Gottes unter dem Zeichen des Brotes den Leib des Opferlamms geniessen, dem sie ihre Erlösung schuldeten. Und wie beim Passahmahle vier Becher Weines von den Feiernden getrunken wurden zum Angedenken an die in dem betr. Abschnitte der Thora durch vier verschiedene Ausdrücke bezeichnete Erlösung,[1]) von denen der wichtigste, der sog. כּוֹס שֶׁל בְּרָכָה erst nach der Mahlzeit gereicht wurde (s. oben S. 14[1]), so reicht auch Jesus seinen Jüngern nach der Brotverteilung (*μετὰ τὸ δειπνῆσαι* Luc. 22, 20. 1. Cor. 11,25) Wein dar, den er als sein für viele vergossenes Bundesblut oder ähnlich bezeichnet, gleichfalls zum Andenken

1) Vgl. Wünsche, Neue Beiträge z. Erläut. d. Evv. aus Talmud u. Midrasch S. 329.

an die durch seinen Tod für sie zu vollbringende Erlösung. So ward dem alten Gedächtnismahl[1]) ein neues, dem Andenken an die Person des Messias geweihtes[2]) entgegengesetzt.

So verlockend nun aber auch diese Parallelisierung manchem erschienen ist, so dass man vielfach in ihr den Schlüssel zum Verständnis der geheimnisvollen Handlung Jesu gefunden zu haben glaubte, so unhaltbar ist sie doch. Sie beruht auf der falschen Voraussetzung, dass Jesus als ein Sühnopfer für die Seinen hat sterben wollen. Es sprechen aber noch zwei Aussprüche Jesu direkt gegen diese Anschauung. Luc. 22, 16 äussert sich derselbe dahin, dass er nicht mehr das Passah essen werde, bis es erfüllt (πληρωϑῇ), resp. nach cod. D. und Nestle[3]) neu gegessen (καινὸν βρωϑῇ) werde im (vollendeten) Reiche Gottes. Hiernach fasst Jesus ein neu Essen oder, was sachlich dem gleichkommt, ein „Erfüllen" des Passah wohl für das Jenseits ins Auge, aber nicht für die gegenwärtige Stunde, in der er das Abendmahl feiert. Sodann ist zu bemerken, dass derselbe beim Kelche nicht, wie er jedenfalls müsste, wenn es sich um eine Passahmahlzeit handelte, von seinem zum besten vieler zu vergiessenden Passahblut, sondern seinem Bundesblut redet und damit auf die Schliessung des alten Bundes am Sinai Bezug nimmt.

Diese Bundschliessung am Sinai und das Vorübergehen des Herrn an den Häusern der Israeliten in der Nacht, da er die Erstgeburt der Ägypter schlug, dürfen nicht mit einander konfundiert werden, wie es noch vielfach geschieht. Es sind beides Gnadenerweisungen Gottes, aber eben zwei verschiedene Gnadenerweisungen, die auch innerlich insofern von einander abweichen, als bei dem Passah des Herrn das ethische Moment, die Verpflichtung auf bestimmte Gebote,

1) Vgl. Exod. 12, 14. 24. Deut. 16, 3.

2) Vgl. τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν Luc. 22, 19. 1. Cor. 11, 24 f. In diesen Worten selbst (ἐμὴν statt μοῦ) liegt ein solcher Gegensatz freilich nicht. Vgl. Rückert a. a. O. S. 200 f. Nach Joachim (im „Hermes" 1895 a. a. O. S. 53[2]) existiert in der κοινή zw. ἐμός u. μοῦ überhaupt kein Unterschied.

3) Vgl. z. B. Theol. Studien u. Kritiken 1896 S. 106.

die bei der Bundschliessung am Sinai eine wichtige Rolle spielt, ganz zurücktritt. Im Alten Testament wird nirgends das Verschonen der Israeliten in Ägypten als ein Zeichen für den von Jahve mit jenen geschlossenen Bund hingestellt, auch nicht in der berühmten Stelle Jer. 31, 32, so sehr der Wortlaut dafür zu zeugen scheint. Wenn hier Jahve einen neuen Bund in Aussicht stellt, den er mit Israel und Juda schliessen wolle, „nicht wie den Bund, den ich mit ihren Vätern geschlossen, als ich sie an der Hand ergriff, sie hinauszuführen aus dem Lande Ägypten," so ist hier mit „als" das hebr. בְּיוֹם wiedergegeben, und es gewinnt den Anschein, als seien der Tag der Bundschliessung und der Tag der Rettung der Israeliten aus Ägypten identisch. Nun geht aber aus dem folgenden Verse (33) deutlich hervor, dass mit dem alten Bunde nur auf die mosaische Gesetzgebung Bezug genommen sein kann, insofern Jahve den Israeliten verheisst, dass er in dem neuen ihnen sein Gesetz in ihr Inneres legen, auf ihr Herz schreiben werde, עַל לִבָּם (LXX *ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν*),[1] womit nur ein Gegensatz zu den steinernen Tafeln markiert sein kann, auf welche das Gesetz des alten Bundes geschrieben war. Dazu kommt, dass V. 32ª offenbar parallel ist mit Jer. 7, 22; 11, 4; 34, 13f., wo überall die Zeitbestimmung בְּיוֹם הוֹצִיאִי־אוֹתָם מֵאֶרֶץ־מִצְרַיִם ganz deutlich auf die Installation des mosaischen Gesetzes resp. bestimmter Bestandteile desselben sich bezieht, und an den beiden letzteren noch zum Überfluss ausdrücklich von einem Bunde die Rede ist בְּיוֹם ist also an diesen Stellen nicht in wörtlichem Sinne zu verstehen, wie Giesebrecht mit Recht z. d. St. 7, 22 bemerkt, sondern als allgemeinere Zeitbestimmung.[2]) Immerhin könnte es auffällig erscheinen,

1) Vgl. Prov. 7, 3: *ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς καρδίας*. Clem. Rom. ad Corinth. I, 2. 8: *ἐπὶ τὰ πλάτη τῆς καρδίας*.

2) S. Nowacks Handkommentar z. A. T. III, 2, 1. Dieser Gebrauch von בְּיוֹם beschränkt sich übrigens nicht auf Jer. Vgl. z. B. Jes. 11, 16, wonach der Durchzug Israels durchs Schilfmeer בְּיוֹם עֲלֹתוֹ מֵאֶרֶץ־מִצְרָיִם

dass als die Zeit der Bundschliessung das Hinausziehen der Israeliten aus Ägypten bezeichnet wird, wenn auch ein Teil der Wüstenwanderung unter diesem Auszuge miteinbegriffen gedacht werden muss. Die Errettung aus der heidnischen Umgebung und der Knechtschaft der Ägypter durch Jahve bildete jedoch die erste, unumgängliche Vorbedingung für seine Bundschliessung mit dem Volke am Sinai. Erst dadurch, dass er sich demselben gegenüber als der gnädige und helfende Gott erwies, gewann er seine Liebe und sein Vertrauen, so dass sie sich als sein Volk fühlen konnten und auch bereitwillig auf die Forderungen, die er in seinem Gesetz an sie stellte, eingingen, um so im höheren und vollkommneren Sinne sein Eigentum zu werden. Auch war eine solche Regelung des ganzen privaten und öffentlichen Lebens, eine solche theokratische Verfassung, wie sie die Sinai-Gesetzgebung als Ideal aufgestellt hat, nur bei äusserer Unabhängigkeit des Volkes irgendwie zu realisieren möglich. So wird es verständlich, wenn der Dekalog zur Begründung seiner Forderungen mit dem Satze beginnt: ich bin Jahve, dein Gott, der ich dich aus dem Lande Ägypten, aus dem Diensthause, herausgeführt habe (Exod. 20, 2), verständlich, wenn der Herr Lev. 26, 45 seinem Volke verheisst, dass er des Bundes mit ihren Vorfahren gedenken werde, welche er hinausgeführt aus dem Lande Ägypten, um ihr Gott zu sein (eben durch die Schliessung und Realisierung des Bundes), verständlich, wenn auch an anderen Stellen des A. T. auf die Bundschliessung Jahves mit den Vätern zur Zeit, da er sie hinausführte aus Ägypten, hingewiesen wird (Deut. 29, 25. 1 Reg. 8, 21 vgl. auch Jud. 2, 1). Aber damit ist noch lange nicht das Passah als der alte Bund bezeichnet, wie das z. B. die 1. Reg.-Stelle deutlich beweist, nach welcher der von Jahve beim Auszuge aus Ägypten geschlossene Bund — in der Lade sich befindet, also den Gesetzesbund am Sinai bedeutet. Von den ca. 300 Stellen, an denen das Wort בְּרִית resp.

stattgefunden haben soll. Nach Exod. 12, 37; 13, 20—22; 14, 2 sind aber offenbar eine Reihe von Tagen verflossen, als die Israeliten nach ihrem eigentl. Auszuge aus Ägypten ans Schilfmeer gelangen.

διαθήκη im Alten Testamente einschliessl. der Apokryphen vorkommt, lässt sich keine einzige mit einiger Sicherheit auf das Passah beziehen, obgleich in jenem noch von vielen anderen Bündnissen zwischen Gott und Menschen die Rede ist, so mit einzelnen Menschen, wie Noah: Gen. 6, 18; 9, 9—17, Abraham: Gen. 15, 18; 17, 1—14. Nehm. 9, 8, Isaak: Gen. 17, 19—21, Abraham, Isaak und Jakob: Exod. 2, 24; 6, 4f. Lev. 26, 42. 2. Reg. 13, 23. 1. Chron. 16, 15f. Ps. 105, 8ff., Levi: Mal. 2, 4. 8, Aaron und seinen Nachkommen: Num. 18, 19; 25, 13, Pinehas: Num. 25, 12, David und seinem Samen: 2. Sam. 23, 5. 2. Chron. 13, 5; 21, 7. Jer. 33, 21. Ps. 89 passim. 132, 12, Josia: 2. Reg. 23, 2f., Hiskia: 2. Chron. 29, 10,[1]) — oder auch mit dem ganzen Volke oder einem Teile desselben, wie im Lande Moab: Deut. 29 passim, zur Zeit des Asarja: 2. Chron. 15, 12 und unter Esra: Esr. 10, 3.

Nehmen wir hinzu, dass man in der ältesten Zeit der Christenheit das Abendmahl nicht bloss jedes Jahr einmal gefeiert hat, wie es seinem Charakter als neues Passahmahl entsprochen hätte, sondern, wie, um von der Apostelgeschichte und Didache zu schweigen, jedenfalls aus 1. Cor. 11, 17ff. hervorgeht, recht oft, so werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir jede Behauptung einer inneren Beziehung des Herrnmahls zum jüdischen Passahmahl als einen misslungenen Versuch, die Absichten des Herrn zu deuten, zurückweisen.[2])

---

1) Vgl. auch Jes. Sir. 44. 45, wo alle Bündnisse Jahves von Noah bis David aufgezählt sind.

2) Diese Leugnung einer inneren Beziehung des Abendmahls zur Passahfeier bildet einen der wenigen Punkte, in dem fast sämtl. neuesten Forscher, wie Jülicher, Spitta, Haupt, Grafe und im wesentl. wohl auch Schultzen, (doch vgl. bei ihm S. 56[1] u. 98) übereinstimmen, wenn sie auch diese ihre ablehnende Haltung nicht alle in gleicher Weise und mit gleich durchschlagenden Gründen verteidigen. Selbst Lobstein, der in s. „Doctrine de la Sainte Cène“ 1889 noch sehr lebhaft für den Passahcharakter des Mahles eingetreten war, erklärt jetzt, dass ihm seine frühere Auffassung sehr zweifelhaft erscheine (in d. Rezens. über Haupts oft zitierte Arbeit Theol. Litteratur-Zeit. 1896 No. 21). — Eine ganz eigenartige Ansicht über das Verhältnis des Abendmahls zum Passah hat übrigens Alex.

Zu dem nämlichen Urteile werden wir aber auch bezüglich der Deutungen berechtigt sein, welche in dem heiligen Mahle ein neutestamentliches Bundes(opfer)mahl (vgl. Exod. 24, 11) oder eine Opfermahlzeit überhaupt erblicken. Denn die eine Hauptschwierigkeit, die uns zwang, den Passah-

---

Brandt (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1888 S. 30ff.) vorgetragen. Die Bezeichnung des Lammbratens als eines Leibes des Passah (גופו של פסח) sei den Jüngern, wie aus einer Mischnastelle hervorgehe, geläufig gewesen. Jesus habe nun, als er auf das Brot hinweisend sagte: das ist mein Leib, damit gemeint: dies ist der Passahleib, den ich euch gebe, einen unblutigen, eben dies Brot, an Stelle des vom Gesetz verlangten blutigen des Lammes. Motiv für diese Umänderung seitens Jesu sei entw. seine prinzipielle Verwerfung aller blutigen Opfer gewesen oder das Bestreben, seine Jünger von Klerus und Kultus unabhängig zu machen, damit sie, auch exkommuniziert, ihr Passah noch feiern könnten, ohne ein Lamm im Tempel schlachten zu dürfen. — Doch gesetzt nun auch, die Vorstellung von einem Leibe des Passah hätte den Jüngern keine Schwierigkeiten verursacht, — was durch die späte Mischnastelle absolut nicht bewiesen ist — so würde man doch immer den Zusatz *τοῦ πάσχα* zu *σῶμά μου* erwarten. Sodann aber verträgt das enklit. *μοῦ* nicht den Ton, den Br. auf dasselbe legt. Auch hätte, um auszudrücken, dass es sich um einen Leib handle, den Jesus gebe. „trotz der feierlichen Ankündigung, wo Kürze geboten“, ein Relativsatz gesetzt sein müssen. Weshalb sollte nun aber Jesus unblutige Opfer verworfen haben? Ferner: was wäre das für ein „gesetzlich-ungesetzliches“ Verhalten gewesen, um einen Ausdruck Spittas zu gebrauchen, wenn Jesus durch die Abschaffung des Lammgenusses beim Passah und die Einsetzung des Brotgenusses an dessen Stelle seine Jünger vom Tempel hätte unabhängig machen wollen. Entweder galt ihm das Gesetz in seinen Grundgedanken als unantastbare Autorität, dann durfte er sich überhaupt keine Abänderungen derselben erlauben, oder es galt ihm nicht als solche, dann fehlte ihm jedes Interesse daran, selbst in unblutiger Form das Passah zu feiern. — Auf noch fast schwächeren Stützen steht Br.'s Auffassung der Worte: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*: dieser Wein ist das von mir gebrauchte Bundesblut, anstatt dass ich, wie ein Mose bei Schliessuug des alten Bundes, wirkliches Blut benutze. Mit dem ersten Akte der Abendmahlshandlung steht dieser zweite nach Br. in gar keiner inneren Beziehung. Wie indessen — von den sprachlichen Schwierigkeiten seiner Deutung abgesehen — Jesus, bei Tische sitzend, mit einem Male auf den Gedanken kam, nun sogleich einen neuen Bund stiften zu wollen, in welcher Beziehung derselbe vor allem zur Reichsgottesidee und zu seinem Tode stand, — darüber nachzudenken, überlässt Br. seinen Lesern.

charakter des Abendmahles zu leugnen, drückt auch diese Ansichten, nämlich der Umstand, dass Jesus sich nicht bewusst gewesen sein kann für die Errettung seiner Jünger aus Sündenschuld in den Tod gehn zu müssen und demnach auch nicht zu dem Zwecke sie mit Brot und Wein gespeist hat, um ihnen die Versicherung göttlichen Wohlgefallens zu geben.

B. Das Abendmahl als Zueignung der Persönlichkeit Christi.

1. Worin bestand nun aber in Wirklichkeit des Herrn Absicht bei dieser seiner feierlichen Handlung? Der Beantwortung dieser Frage scheint Spitta näher zu kommen. Nach ihm hat Jesus, als er seine Jünger aufforderte, Brot und Wein aus seiner Hand entgegenzunehmen, das im Alten Testament, vor allem Jes. 25, 6, verheissene messianische Mahl zwar nicht direkt begehen, — dessen eigentliche Feier wird von ihm deutlich in die Zukunft des Herrlichkeitsreiches verlegt — aber doch gewissermassen vorwegnehmen wollen. Er rechnet zwar mit der Thatsache seines Scheidens von der Erde, aber seine Gedanken sind ganz beschäftigt „mit der Vollendung seines Werkes, mit jener seligen Aussicht, wo Gott sein Königreich zum Siege gebracht haben wird, und wo von ihm, dem von Gott gesandten Messias, die Kräfte der Erkenntnis und des ewigen Lebens ungehindert auf die Seinen überströmen werden.“ Schon jetzt erlebte er infolgedessen jene ewige Vollendung, als sei sie bereits eingetreten. „Er sieht die Jünger essen und trinken in seinem Reich und fordert sie auf, die Gaben zu nehmen, die nur er ihnen bieten kann.“ Unter dem Bilde des Brotes und Weines reicht er ihnen seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst dar und spricht es damit in der entscheidendsten Weise aus, dass er trotz der scheinbaren Erfolglosigkeit seines Wirkens, die ihm durch seine Gefangennehmung droht, doch an sich selbst und an seinem Werke nicht irre geworden, und dass für seine Jünger Heil und Leben nur damit gegeben sei, dass sie ihn in sich aufnehmen (S. 282f.).

Spitta hat dieser seiner Auffassung, gewissermassen als Unterbau für dieselbe, sehr ausführliche Exkursionen einmal

ins Gebiet der alttestamentlichen Theologie, dann aber auch der apokryphischen, pseudepigraphischen und rabbinischen Litteratur des Judentums vorausgeschickt. Er führt hier aus, wie in diesen Schriften das messianische Mahl im Paradiese, die Speisung der Frommen mit Brot und Wein z. B. durch die Weisheit (Prov. 9, 5), eine bedeutsame Rolle spielt, ja, dass es selbst an Parallelen zu dem Zuge nicht mangele, dass der Herr sich selbst in seinem Abendmahl zur Speise darbietet.[1]) Es fragt sich aber, was durch dieses gehäufte Heranziehen von Litteratur, zumal der nachchristlich-rabbinischen, bewiesen werden soll. Es handelt sich doch für Spitta nicht darum plausibel zu machen, wie Jesus zu der Vorstellung des „messianischen Mahles“ gekommen, wie dieselbe sich ihm als integrierender Bestandteil der Zukunftserwartungen seines Volkes gewissermassen aufgedrängt habe. Es müsste ihm genügen, an der Hand von Stellen wie Matth. 8, 11. Luc. 13, 29. Matth. 26, 29. Marc. 14, 25. Luc. 22, 18 die Thatsache zu konstatieren, da ssJesus sie geteilt, und sodann, dass er nicht bloss etwas rein Geistiges, wie z. B. Haupt wieder will,[2]) darunter verstanden habe. Denn in letzterem Falle wäre eine Vorwegnahme jener Feier durch ein sinnliches Mahl von vorne herein ausgeschlossen. Worauf es hier wirklich ankam, war doch nur das, nachzuweisen, wie der Herr dazu gekommen, das festliche Mahl der Endzeit in ge-

1) So z. B. wenn der Messias als Weinstock erscheint, wie jedenfalls in der apoc. Baruch. (36, 3 verglichen mit 39, 7). Sp. nimmt auch an, dass es sich in Jes. 11, 1, wo es von dem Spross aus der Wurzel Isais heisst, dass er Frucht bringe, um einen Weinstock handele, „bei dem es verständlich ist, dass schon ein schwankes Reis aus seinem Stumpfe Frucht bringt“ (S. 276). — Jes. Sir. 24, 17—21 ladet die unter dem Sinnbilde eines Weinstocks auftretende Weisheit, von ihr resp. ihren Früchten zu essen, ein. Vgl. ferner den talmudischen Ausdruck: den Messias essen (Wünsche S. 331. Spitta S. 277[1]). Dass an der diesbzl. Stelle Sanhedr. fol 98b nicht auch vom Essen zweier Messiasse die Rede ist, sd. von d. Essen, d. h. Geniessen d. Jahre des Messias (שני משיח), hat Schultzen a. a. O. S. 88f. wohl mit Recht geltend gemacht.

2) Vgl. seine Schrift: d. eschatol. Aussagen Jesu in d. synopt. Evv. S. 92ff.

wissem Sinne schon vor seinem Tode zu feiern, und dieser Mahlzeit dadurch zugleich eine tiefere Bedeutung zu geben, dass er sie zum Symbol der geistigen Aneignung der Lebenskräfte seiner Persönlichkeit gemacht hat. Nun findet sich aber der Gedanke einer Art von Vorfeier dieses Mahles nirgends in den betr. Schriften, und was das zweite Moment anlangt, so treffen wir ja wohl bisweilen die nach Ehrhardt[1]) mystische, jedenfalls aber, was Spitta viel zu wenig beachtet hat, fast immer bildliche[2]) Vorstellung eines Geniessens der Weisheit, bezw. des Messias an, aber ganz original bleibt die von Jesus vollzogene Verbindung einer wirklichen Mahlzeit mit der Idee der inneren Aneignung seines Wesens.

Jesus soll nun aber selbst, als er zum letzten Male mit den Seinen zu Tische sass, auf das messianische Mahl in dem gedachten Sinne Bezug genommen haben. Es handelt sich hier um die beiden Aussprüche: „Ich werde von nun an nicht trinken von diesem Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich es mit euch neu im Reiche meines Vaters trinken werde,“[3]) und den nur von Luc. 22, 29f. aufbehaltenen: „Ich ordne euch, wie mir mein Vater Herrschaft zugeordnet hat, zu, dass ihr esset und trinket an meinem Tische in meinem Reiche, sitzend auf Thronen, beherrschend die zwölf Geschlechter Israels“. Was dies letztere Wort anlangt, so beweist dasselbe schon an sich nichts für Spittas These. Denn dass die Mahlzeit, die der Herr soeben mit den Seinen zu sich genommen hat, als die Antizipation oder etwa das Unterpfand jenes zukünftigen Essens und Trinkens in seinem Reiche von ihnen betrachtet werden solle, ist nicht gesagt und um so unwahrscheinlicher, als der Herr im gleichen Atemzuge seinen Aposteln die Herrscherfunktionen über die zwölf Stämme Israels vermacht, was jedenfalls in keiner Beziehung zum Abendmahle steht. Es erheben sich aber ausser-

1) „Der Grundcharakter der Ethik Jesu u. s. w.“ S. 25.

2) Vgl. auch Schultzens Ausführungen geg. Spitta, bes. S. 89.

3) So Matth. 26, 29. Ähnlich Marc. 14, 25. Luc. 22, 18, nur dass bei beiden das „mit euch“ fehlt, und Luc. den Spruch schon bei dem dem Abendmahle vorangehenden Becher bringt.

dem schwere Bedenken dagegen, ob der Verfasser des dritten Evangeliums diesen Spruch hier an die richtige Stelle gesetzt hat. Schon die Motivierung, mit welcher Jesus die bezüglichen Verheissungen an die Jünger richtet, ist in dem ganzen Zusammenhange sehr auffällig: *ὑμεῖς ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου.* Starke Versuchungen standen den Jüngern jedenfalls noch unmittelbar bevor, und Jesus weist sie ja auch sogleich auf dieselben ihn, indem er dabei, um sie zu warnen, den satanischen Ursprung derselben aufdeckt: der Satan hat es sich ausgebeten, euch zu sieben wie das Getreide (V. 31). Da ist es denn schwer glaublich, dass er ihnen unmittelbar vorher die schönsten Versicherungen und Versprechungen gemacht haben sollte, was sie doch nur in ihrer fleischlichen Sicherheit bestärken konnte, anstatt sie zu erhöhter Wachsamkeit anzuspornen! Nach Matth. hat nun aber Jesus schon bei früherer Gelegenheit seinen Jüngern das *κρίνειν* ihres Volkes für die Zeit der Palingenesie in Aussicht gestellt (19, 28), und die Form, in der er dies thut: *καθίσεσθε καὶ αὐτοὶ ἐπὶ δώδεκα θρόνοις, κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ* beweist deutlich, dass er dabei die Gesamtheit seines engsten Jüngerkreises, den Judas miteingeschlossen, vor Augen hat. Wie die Zwölfzahl dieser Jünger schon an sich von Jesu wahrscheinlich gewählt worden ist im Hinblick auf die Zwölfzahl der Stämme Israels, so soll auch im messianischen Reiche ein jeder derselben der *κρίνων* eines Stammes sein. Luc. jedoch hat das *δώδεκα* bei *θρόνων*, wohl mit Rücksicht auf Judas, fortgelassen, aber bei *φυλάς* nicht streichen können. Diese Inkonzinnität, dass nur 11 Jünger über 12 Stämme richten sollen, bestätigt es nun aber, dass diese letztere Verheissung und damit wohl auch der erste Teil des bezüglichen Diktums bei Luc. mit Matth. in eine frühere Zeit des Lebens Jesu zu setzen ist, in welcher derselbe noch nicht mit der schmerzlichen Thatsache rechnen durfte, dass einem seiner Zwölfe an Stelle des *κρίνειν* das Schicksal des *κρίνεσθαι* bevorstand.

Es bleibt nun allerdings noch der Ausspruch Jesu vom nicht mehr Trinken vom Gewächse des Weinstocks, in

welchem derselbe, wenn auch nicht gerade auf ein messianisches Mahl, so doch auf ein Trinken im eschatologischen Gottesreiche hinweist. Nun ist aber zu beachten, dass hier nicht das Gegenwärtige durch das Zukünftige, wie Spitta will, sondern umgekehrt das Zukünftige durch das Gegenwärtige erläutert wird, insofern der Herr jenes als eine Erneuerung von diesem (*καινὸν πίνειν*) hinstellt. Und zwar handelt es sich dabei nicht speziell um ein neu Trinken des Abendmahlskelches, sondern des Weines überhaupt.[1]) Bevor dasselbe aber stattfindet, erklärt hier Jesus, wird er keinen Wein mehr trinken; es ist also ein Abschiedstrunk, den er den Seinen kredenzt, sei es nun, dass derselbe direkt den Abendmahlsbecher betrifft, oder, wie Haupt wohl mit Recht im Anschluss an Luc. will, einen demselben vorangehenden. Dass es bei diesem Abschied auch noch ein Wiedersehen giebt, kommt erst in zweiter Linie in Betracht, wie ja auch dieser Gedanke nur in dem Nebensatze mit *ὅταν*, resp. *ἕως* zum Ausdruck gelangt ist.[2]) Es ist also dieses feierliche Wort aus einer zum mindesten sehr ernsten Stimmung heraus gesprochen. Eine solche entsprach aber allein der ganzen Situation, in der sich Jesus befand. Spitta meint: „Darüber kann kein Zweifel sein, dass Jesu Seele ganz erfüllt war von dem Gedanken an sein bevorstehendes Leiden. Aber damit verband sich der zuversichtliche Ausblick auf die durch den Tod nicht zu verhindernde schliessliche Vollendung seines Werkes und auf das Wiedersehen mit den Jüngern, die er jetzt verlassen musste“ S. 210. Wir wollen nun gern glauben, dass Jesus mit seinen Gedanken nicht bei seinem leiblichen Tode stehn blieb, aber es wäre doch ein schwer begreiflicher Sprung gewesen, wenn er sogleich auf die Endvollen-

1) So jedenfalls Luc., der die Worte gar nicht zum Abendmahlsbecher setzt, aber auch Marc., sofern er einfach vom Gewächs des Weinstocks spricht, das Jesus im Gottesreiche trinken werde, und selbst bei Matth. wird man dem *τοῦτο* bei *γένημα τῆς ἀμπέλου* schwerlich eine besondere, speziell auf den Abendmahls- oder gar Passahkelch hinweisende Kraft zusprechen dürfen.

2) Vgl. auch Haupt a. a. O. S. 19. Titius S. 151—153.

dung seiner Lebensarbeit reflektiert hätte. Damit diese eintreten konnte, musste doch sein Werk überhaupt erst weiter bestehn. Eine solche Erhaltung und womöglich Fortentwickelung der von ihm gelegten Keime konnte er sich aber jedenfalls nicht denken ohne die grössten Schwierigkeiten und Hemmungen. Wie scharf und richtig er die Verhältnisse beurteilte, wie wenig er sich einem Optimismus, der leicht durch die Geschichte hätte Lügen gestraft werden können, hingegeben hat, erhellt aus einer Reihe von Stellen, wie Luc. 18, 8 und den düsteren Schilderungen in der grossen eschatologischen Rede (Matth. 24, 10—13; 22 u. Parall.) Mochte er auch von der Unterstützung von oben her noch so viel erwarten, es kam doch immer zugleich sehr viel auf seine schon gewonnenen oder noch zu gewinnenden Anhänger an. Würden dieselben die schwere Last, die ihnen auferlegt, zu tragen imstande sein, die Verfolgungen und Entbehrungen, die ihrer harrten, willig auf sich nehmen? Ihm selbst hatte der Vater „alles übergeben" (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22), und dennoch, wie viel Misserfolge, wie viel Gleichgültigkeit und Abkehr von ihm, ja offene Feindschaft, die ihn jetzt sein leibliches Leben kostete, Verrat und Verleugnung im engsten Jüngerkreise! Wahrlich, mit innerer Notwendigkeit musste sich seinem Bewusstsein, wenn er an sein Scheiden dachte, die Frage aufdrängen, was nach demselben geschehn werde. Und was er an seinem Teile dazu thun konnte, den glimmenden Docht nicht verlöschen zu lassen, seinem Werke die notwendige Fortentwickelung möglichst sicherzustellen, das musste er thun. Es würde zu diesen Gedanken aufs trefflichste passen, wenn er, was ja Spitta auch will, seinen Jüngern die Notwendigkeit sein ganzes innerstes Wesen mit seiner Liebe und Aufopferungsfähigkeit in sich aufzunehmen, noch einmal recht deutlich zur Gewissenspflicht gemacht hätte, aber es wäre sehr unpädagogisch von ihm gewesen, wenn er sie durch die Feier eines Freudenmahles womöglich einem Siegestaumel überliefert hätte, obwohl die Schlacht erst zu schlagen war, ja nach dem Tode des Feldherrn der Sieg ihnen doppelt schwer werden musste!

Dass der Herr von solchen trüben Stimmungen und Gedanken in der letzten Nacht seines Leben thatsächlich erfüllt gewesen ist, lässt sich noch aus seinen eigenen Worten erweisen. So, wenn er seinen Jüngern vorausverkündet, dass sie, vom Satan versucht (Luc. 22, 31), in dieser Nacht noch alle an ihm Anstoss nehmen und sich wie eine hirtenlose Schar zerstreuen würden (Matth. 26, 31. Marc. 14, 27), wenn er sie auf die Notwendigkeit hinweisst, sich auf entbehrungsreiche und gefahrvolle Reisen einzurichten (Luc. 22, 35 f.), wenn er den Verrat des Petrus voraussieht — von Judas ganz zu schweigen — (Matth. 26, 34 f. und Parall.), obgleich er für das *μὴ ἐκλιπεῖν* des Glaubens desselben gebetet hat (Luc. 22, 31 ff.). Und wie ganz unmotiviert müsste doch plötzlich die Stimmung Jesu in ihr völliges Gegenteil umgeschlagen sein, wenn auf das himmelhoch Jauchzend des Abendmahls das zum Tode Betrübt der Gethsemanescene gefolgt wäre. Es wird uns immer sehr schwer bleiben, die Qualen nachzuempfinden, die damals am Ölberge dem im Gebete ringenden Herrn den perlenden Schweiss ins Antlitz trieben. Ich glaube aber, einen Teil der Gedanken, die damals sein Inneres bewegten, wird die Sorge um das Fortkeimen der Saat ausgemacht haben, die von ihm bislang gepflanzt und begossen worden war.[1])

Und nun noch eins. Nach Spitta hat Jesus ebensowenig wie bei den Worten: dies ist mein Leib, bei der Erläuterung der Bedeutung des Kelches auf seinen Tod irgendwie Bezug

---

1) Was das Hineinspielen eschatol. Züge in die Gedanken der urchristl. Schriftsteller vom Abendmahle betrifft, auf die sich Sp. gleichfalls zur Stützung seiner These von der Antizipation des messianischen Freudenmahles beruft, so wird sich das *ἄχρι οὗ ἔλθῃ* des Paulus 1. Cor. 11, 26 doch wohl am besten so verstehen lassen, dass das Verkündigen des Herrntodes, mag man die Worte wörtlich auffassen oder bildlich direkt auf die Feier des Abendmahls beziehen, mit der Wiederkunft Christi ein Ende nehme, der Apostel also nur dasjenige betont, was die Abendmahlsfeier von dem, was in jenem Äon geschieht, unterscheidet. Ist die Gemeinde wieder mit ihrem Herrn vereinigt, so freut sie sich seiner Gegenwart und braucht das Gedächtnis seines Todes nicht mehr zu erneuern. — In Did. 9 erscheint das Abendmahlsbrot nicht, wie es Sp. fast

genommen. Auf seine Deutung des Leibes Christi kommen wir noch zurück. Bezüglich des Ausspruchs: *τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* bemerkt er: „Jesus sagt die Worte nicht mit Hinweis auf eine Flüssigkeit, die ausgesprengt, sondern auf eine solche, die in Becher ausgegossen, getrunken wird; nicht mit Hinweis auf Blut, sondern auf Wein" (S. 268 f.). Da ist nun aber zu beachten, dass schon der Ausdruck „Bundesblut" bei dieser Fassung der Worte zu kurz kommt. Wenn derselbe nichts Weiteres besagen soll, als dass dieses Blut einem Bundesvermittler angehört, so fragt man sich vergebens, warum nicht Jesus schon seinen Leib Bundesleib nennt, was er doch zur Aufklärung seiner Jünger hätte thun müssen, wenn er mit ihnen, wie Spitta annimmt, das Mahl des messianischen Bundes feiern wollte. Das Blut muss mithin (vgl. auch das oben gegen Titius Bemerkte) bei dem Inkrafttreten des Bundes, gleich dem Bundesblut in Exod. 24, 8 und Sach. 9, 11, eine direkte Rolle spielen, und das ist nur möglich, sofern es als Blut des Bundesopfers vergossen wird. Das besagt aber auch deutlich *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν*. Dieses Partizip zu dem weitabstehenden *τοῦτο* zu konstruieren und somit Jesum, noch bevor er seinen Satz geendet, von dem Bilde (mein Bundesblut) zur Sache (dieser Kelch) zurückkehren zu lassen, wäre nur angängig, wenn die Beziehung jenes zu *αἷμα* unmöglich wäre. Sodann müsste man mindestens das particip. aor. erwarten. Jesus schenkt doch nicht den einzelnen Jüngern ein, sondern ergreift nur einen schon gefüllten Pokal, um denselben unter ihnen kreisen zu lassen. Es bliebe aber immer noch der absolute Gebrauch von *ἐκχύννεσθαι* auffällig. In LXX heisst wohl *ἐκχύννειν*, resp. *ἐκχεῖν εἴς τι* eine Flüssigkeit (aus einem) in ein (anderes) Gefäss

---

anzunehmen scheint, als ein Hinweis auf das Brot, das die Christen dereinst im Herrlichkeitsreiche am Tische ihres Herrn essen werden, sondern höchstens als ein Sinnbild auf die Einheit der um jenen gescharten Gemeinde. (*ὥσπερ ἦν τοῦτο κλάσμα διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο ἕν, οὕτω συναχθήτω σου ἡ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν*).

giessen[1]), absolut gebraucht aber: fortgiessen.[2]) Schiesslich bliebe das *πολλοί* in *ὑπὲρ πολλῶν* völlig rätselhaft. Der Kelch ist nur für die Anwesenden eingeschenkt, wer sind aber die „Vielen"?[3])

2. Spittas Deutung des heiligen Mahles wird also ebenso wenig dem Wortlaute dessen, was der Herr spricht, wie der ganzen Stimmung gerecht, die die Mahlzeit als eine schmerzvoll-ernste Abschiedsfeier durchzieht. Trotzdem fragt es sich, ob in seiner Anschauung nicht doch sehr beachtenswerte Wahrheitsmomente enthalten sind. Behalten wir zunächst die Kelchworte in der Form des Marc. und Matth. im Auge. Dasjenige, was Jesus den Seinen zu trinken giebt, bezeichnet er ausdrücklich als sein Blut. Wenn er es ihnen auch nur in figürlicher, oder zum mindesten in nicht sinnlich sichtbarer Weise darbietet, so hat doch der Wein, den sie trinken, nur Wert und Bedeutung für sie, sofern er dieses Blut repräsentiert. Und zwar kommt dasselbe in erster Linie als für viele vergossenes in Betracht. Mit Recht hat Spitta darauf aufmerksam gemacht, welch eine eigenartige Zumutung seitens Jesu an seine Jünger darin lag, dass er ihnen sein Blut zu trinken reichte, obgleich jeder Blutgenuss im Alten Testament bei Todesstrafe verboten war (S. 285 f.). Hatte er es doch sozusagen als sein messianisches Programm aufgestellt, wohl zu „erfüllen", aber nicht „aufzulösen" (Matth. 5, 17). Mag er auch an dem Buchstaben des Alten Testaments bisweilen gerüttelt haben, wie er z. B. den Eid aus demselben Interesse an der Wahrhaftigkeit, aus dem seine Verwendung herauserwachsen war, für unzulässig erklärte, die religiösen Grundanschauungen desselben bildeten für ihn, soweit wir das noch verfolgen können, eine

1) Exod. 30,18: *ἐκχεεῖς εἰς αὐτὸν* (sc. *λουτῆρα χαλκοῦν*) *ὕδωρ*. Num. 19,17: *ἐκχεοῦσιν ὕδωρ ζῶν εἰς σκεῦος*. Ez. 24, 3: *ἔκχεον* (and. L.-A. *ἔγχεον*) *εἰς αὐτόν* (sc. *τὸν λέβητα*).

2) Jud. 6,20 (19?): *τὸν ζωμὸν . . . . ἔκχεε*, die Brühe giesse fort.

3) Spitta hat übrigens in s. Auffass. d. *ἐκχυννόμενον* wohl Vorgänger (s. b. Rückert a. a. O. S. 76 f.), nachgefolgt ist ihm aber in derselben bis jetzt niemand.

unumstössliche Norm, und zu diesen gehörte sicherlich auch die Idee, dass das Blut, die Seele des reinen Opfers nur Gott, und nicht dem sündigen Menschen gehöre, mithin von diesem nicht genossen werden dürfe. Hätte man sich über diese Vorschrift hinweggesetzt und wirklich einmal bei einem Opfer Blut getrunken, so wäre jenes, abgesehen von dem todeswürdigen Frevel, der darin lag, schon deshalb einfach ungiltig gewesen, da man Jahve das nicht dargebracht, sondern für sich verwendet hätte, was einzig und allein ihm gehörte. Nun wird man ja immerhin sagen können, Jesus sei hier am Schlusse seines Lebens thatsächlich seiner sonst innegehaltenen Verhaltungsweise untreu geworden und habe allerdings auch einem religiösen Grundgedanken des Alten Testaments ins Gesicht geschlagen. Aber eine solche Deutung käme doch immer nur als der äusserste Notbehelf in Betracht.

Wir haben gesehen, dass das Opfer, das Jesus darbrachte, gar nicht für seine Jünger bestimmt war. Vergossen wurde sein Blut für das ungläubige Volk, zu trinken gab er es aber den Seinen. Denn als die *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, als die Kinder des Lichtes, als die zu Mitregenten mit dem Herrn im Herlichkeitsreiche Berufenen, waren sie bereits mit Gott versöhnt und konnten demnach auch heiliges, Jahve gehöriges Opferblut trinken, ohne dass sie dabei als Unreine an dem Heiligen sich versündigten und dessen gewärtig sein durften, dass die verletzte Majestät Gottes sie mit dem Verluste ihres Lebens bestrafte. Ein solches Verfahren Jesu war beispiellos in der Heilsgeschichte, wenigstens in dieser Form,[1]) bildete aber keine Auflösung der in derselben geltenden Normen, sondern nur eine Erfüllung auf Grund der nämlichen Gesetze, wie sie bisher geherrscht hatten. „Das

---

1) Ein gewisses Analogon dazu bildet immerhin der Umstand, dass es den Priestern verstattet war, von einzelnen, gar nicht für sie dargebrachten Opfern gewisse Teile derselben, die niemand sonst essen durfte, zu verzehren. Vgl. Deut. 18, 3 ff. und betr. d. Speisopfers Lev. 2, 3. 10; 6, 9. 13; 7, 9; 10, 12 ff., des Dankopfers Lev. 7, 14. 32. 34, des Schuldopfers Lev. 7, 6, des Sündopfers Lev. 5, 13; 10, 16 ff. Nach Num. 18, 14 kam ihnen sogar alles Gebannte zu.

Blut ist die Seele“ הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ (Deut. 12, 23, vgl. auch Lev. 17, 11. 14). Wenn also der Herr den Inhalt des Kelches, den er seinen Jüngern zu trinken giebt, als sein Blut bezeichnet, so kann er damit nur gewollt haben, dass seine Seele, sein Leben in sie übergehe, und sofern er jenes sein für viele zu vergiessendes Bundesblut nennt, sein sich aufopferndes, für andere sich hingebendes Leben ihnen mitgeteilt würde. Wie er in dienender Liebe zu den Brüdern seine Seele als *λύτρον* dahinzugeben, ein Opfer des Bundes für sie darzubringen kein Bedenken trägt, so sollen auch sie zur Fortsetzung und Vollendung seines Werkes, insbesondere der Wirkungen seines Todes, — nicht bloss umherziehen und Predigten halten, nein, ihr ganzes Leben opferfreudig in den Dienst des Evangeliums stellen, damit „die Leute ihre guten Werke sähen und ihren Vater im Himmel priesen“, ja, damit sie, wenn die ihnen sicher bevorstehenden Leiden und Verfolgungen an sie heranträten, auch ihrerseits ihre Seele als Lösegeld für andere dahinzugeben imstande wären. Vgl. Matth. 20, 28. (= Marc. 10, 45): *ὃς ἂν θέλῃ, ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται ὑμῶν δοῦλος, ὥσπερ — ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.* Zu dieser ihrer hohen Mission empfangen sie die Kraft im Abendmahle, insofern durch den betreffenden Aktus Christi, dessen Blut, seine sich für viele aufopfernde *ψυχή*, seine Lebens- und Liebeskraft in sie übergeht und einen jeden von ihnen instandsetzt, seinerseits andern ein Christus, ein Bundesmittler zu werden. Das Blut Christi bedeckt sie nicht, als träte Christus für sie ein, sondern sie nehmen es in ihr Inneres auf, denn Christus tritt in sie ein, damit sie ihrerseits für andere eintreten können.

Vergleichen wir nun die bisher allein in Betracht gezogene Relation der Kelchwerte bei Matth.-Marc. mit der paulinisch-lukanischen, so wird sich nicht leugnen lassen, dass sich dieselbe schwerer in der betr. Weise interpretieren lässt. Wenn der Becher, den die Jünger trinken sollen, direkt als der neue Bund bezeichnet wird, so scheint das keinen anderen Sinn zu ergeben, als würden dieselben dadurch in den neuen

Bund aufgenommen, dass der Bund in sie eintritt. Und in der That glauben wir, dass Paulus die Worte so verstanden hat, was freilich noch eines besonderen Nachweises bedürfen wird. Absolut nötig ist diese Auffassung freilich nicht, denn wie Christus sich selbst als בְּרִית עָם betrachten konnte, konnten sich auch seine Jünger dadurch, dass der neue Bund in sie eintrat, ihrerseits als Repräsentanten und Mittler dieses Bundes betrachten. Immerhin glauben wir doch, dass die erstere Rezension den Vorzug verdient, zumal sich wohl noch nachweisen lässt, durch welche Reflexionen der Apostel zu einer diesbezüglichen Umgestaltung der Worte Jesu gekommen sein dürfte. (S. unten sub III A.)[1])

Wenden wir uns nun von hier zum ersten Akte der Abendmahlsspende zurück, so haben wir schon oben bemerkt, dass Jesus nicht von seinem Leibe als einem zum besten der Jünger in den Tod gegebenen, wie Luc. und Paulus berichten, geredet haben kann, als sollten die Jünger durch das Essen dieses Leibes der durch sein Sterben zu erfolgenden Sühne für ihre Sünden teilhaft gemacht werden. Höchstens von einem *σῶμα τὸ ὑπὲρ πολλῶν* könnte der Herr gesprochen haben. Matth., Marc. und die Justin-Quelle schreiben aber einfach *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου*, und da sich ein späterer Zusatz zu diesen Worten viel leichter erklären lässt als der Fortfall eines solchen, dieselben ursprünglich schon begleitenden, werden wir diese Lesart als die authentische bezeichnen dürfen. Dann kann aber eine Beziehung auf die Tötung seines Leibes nur in der Thatsache des Brotbrechens Jesu gesucht

---

1) Seeberg in s. jüngst erschienenen Schrift: „Der Tod Jesu in s. Bedeut. für d. Erlösung“ S. 355[1] hat scharfsinnig darauf hingewiesen, dass in Hebr. 9, 20, wo Exod. 24, 8 mit den Worten zitiert wird: *τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός* eine unwillkürliche Reminiscenz an die bezl. Abendmahlsworte obwalte, da statt des *ἰδοὺ τὸ αἷμα κτλ.* der LXX *τοῦτο τὸ αἷμα* gesetzt sei. Nur verstehe ich nicht, wie S. aus dieser Beobachtung auf die Priorität der paulinischen Rezension gegenüber der matth.-marcianischen schliessen kann. Das Umgekehrte ist richtig, da ja nur in der letzteren *τοῦτο τὸ αἷμά (μου) τῆς διαθήκης* zu lesen steht.

werden. Diese Instanz gilt dann aber auch gewöhnlich für eine unumstössliche. Es wird betont, dass in allen vier Abendmahlsberichten, die das Neue Testament bietet, das ἔκλασε ausdrücklich hervorgehoben wird, was keinen Sinn hätte, wenn ihm nicht eine besondere, symbolische Bedeutung zukäme (Jülicher a. a. O. S. 242). Dagegen ist aber einmal zu bemerken, dass Justin in seiner den „Denkwürdigkeiten der Apostel" entnommenen Relation diesen Zug nicht wiedergiebt, was ja auf Rechnung einer gewissen Flüchtigkeit seiner Darstellung gesetzt werden mag, aber gerade deshalb deutlich zeigt, wie ein dem Urchristentum nahestehender Mann auf dieses Moment kein besonderes Gewicht gelegt hat. Sodann wird auch bei anderen Gelegenheiten, wo Jesus Brot darreicht, berichtet, dass er es gebrochen habe, bei den wunderbaren Speisungen Matth. 14, 19; 15, 36. Marc. 6, 41; 8, 6. 19 f. Luc. 9, 16 und bei der Mahlzeit des Auferstandenen mit den Jüngern zu Emmaus Luc. 24, 30. Wollte man annehmen, dass die Darstellung in der einen oder anderen dieser Stellen wegen der Ähnlichkeit der geschilderten Situation schon unter dem Einflusse der Abendmahlstradition stände, so würde das gerade einer besonderen Symbolik des Brotbrechens Jesu im Sinne des Hinweises auf seinen Tod widersprechen. Es handelt sich aber, wie schon oben ausgeführt, hier, wie beim Abendmahle um einen einfachen, durch die Tellerform der Brotfladen notwendig gewordenen Brauch bei den jüdischen Mahlzeiten. Nun hat freilich Jesus bei seinem letzten Mahle gebrochenes Brot als seinen Leib bezeichnet. Dass jedoch die Jünger bei dem Anblick dieses Brotes notwendigerweise an die Tötung des Leibes Christi denken mussten, ist, glaube ich, doch zu viel behauptet. Die Zerstückelung des Brotes ist kein Bild des Zerstörens, wie das Zerbrechen der Flasche Jer. 19, 10, sondern im Gegenteil das der Nutzbarmachung für den Genuss, „eine Präparation zur Erfüllung seiner Bestimmung" (Thoma).[1]) Wenn Jesus das Brot zuerst sorgfältig in kleine Teile ge-

1) Das Abendmahl im Neuen Testament (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1876 S. 335.1)

brochen, dieselben dann vor sich auf den Tisch gelegt und nun auf sie herniederschauend und hinweisend die bezüglichen Worte gesprochen hätte, könnte man ja immerhin annehmen, dass den Jüngern beim Anblick der einzelnen Teile, die doch ein Ganzes repräsentieren sollten, ein *σῶμα*, der Gedanke gekommen sein konnte, dass dieses Ganze selbst zerteilt, d. h. in diesem Falle vernichtet, zerstört werden sollte. Freilich wäre dann immer noch nicht bewiesen, dass Jesus diese Wirkung in der Auffassung seiner Jünger beabsichtigt hätte, und es bliebe auch das Missliche dabei, dass Jesu Körper nicht eigentlich zerstört worden ist. (Vgl. Spitta S. 285.) Nun berichten aber Matth. und Marc. nicht, dass er (nach Brechung des Brotes) zuerst die erklärenden Worte gesprochen und dann die einzelnen Stücke seinen Jüngern gereicht habe, sondern geradezu umgekehrt. *δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν* (Matth.), resp. *ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν* (Marc.). Da nun andererseits beide noch besondere Worte der Aufforderung zum Essen berichten: *λάβετε* (*φάγετε*), werden wir uns die Sache am richtigsten so vorstellen dürfen, dass Ver teilen und Erklären gleichzeitig stattgefunden, dass also Jesus erst beim Herumreichen der Brotstücke die erläuternden Worte gesprochen hat, wie das am kürzesten und zutreffendsten Luc. berichtet: *ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων*. Dann aber waren die einzelnen Teile des Brotes, als der Herr den Ausspruch that: dies ist mein Leib, in ihrer Gesamtheit nicht mehr so nahe bei einander, dass sie zusammen eine, wenn auch zerstörte, Einheit, das *σῶμα Χριστοῦ*, repräsentieren konnten. Jesus wird also mit dem, was er seinen Leib nannte, in erster Linie die einzelnen Brotstücke, die ihrerseits jedes eine Ganzheit bildeten, gemeint haben, und nicht die Totalität derselben, die in ihrer Einheit nur noch ideell existierte und sich auch nicht durch sinnliche Anschauung aller nebeneinanderliegender Teile leicht rekonstruieren liess, da das *διδόναι* an die Jünger bereits begonnen hatte. Auf diese Weise erhielt jeder der Jünger den ganzen „Leib" Christi, und auch aus dem Grunde wird sich diese Anschauung empfehlen, weil wir gar nicht wissen, ob Jesus nur eins, oder nicht

mehrere Brote verteilt hat. Eine besondere symbolische Bedeutung können wir nach alledem dem *ἔκλασεν* nicht zuerkennen, wie es sich auch absolut nicht nachweisen lässt, dass das Urchristentum eine solche ihm beigelegt hat. Wohl erkennen nach Luc. 24, 30 f. 35 die Emmausjünger den Auferstandenen an seiner *κλάσις τοῦ ἄρτου,* es scheint also mit derselben seine besondere Bewandtnis zu haben. Beim Abendmahle waren jene jedoch nicht zugegen, da sie V. 33 ausdrücklich von den Elfen unterschieden werden. Es kann sich mithin bei jenem Brotb rechennur um eine uns zwar nicht mehr bekannte, aber auch bei früheren Brotausteilungen Jesu jedenfalls deutlich hervorgetretene charakteristische Eigenart desselben handeln, welche er bei diesem Akte bethätigte. Wenn ferner in den Acta (vgl. auch Did. 14) der terminus *κλάσις τοῦ ἄρτου,* resp. *κλάσαι ἄρτον* zur Bezeichnung eines ganzen Mahles dient (2, 42. 46; 20, 7), so erklärt sich diese Ausdrucksweise vollauf aus einer einfachen Synekdoche, insofern das Brotbrechen bei jeder jüdischen Mahlzeit und so auch bei der altchristlichen eine wichtige und notwendige Prozedur bildete. Sollte aber mit jenen Benennungen direkt das Abendmahl gemeint sein, so wird auch diese Terminologie daraus begreiflich, dass Abendmahl und Gemeindemahl im urchristlichen Ritus ein und dasselbe waren, eben eine wirkliche Mahlzeit, eine Behauptung, die wir bei der Besprechung der paulinischen Auffassung vom Herrnmahl noch des nähern zu erweisen gedenken.

Man nimmt gewöhnlich an, dass die griechischen Worte *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* die Wiedergabe des aram. דֵּין גּוּפִי seien. Dieser Auffassung hat nun zwar Wünsche a. a. O. S. 331 widersprochen, aber die Gründe, die er von der unbewiesenen Voraussetzung aus, dass es sich bei dem *σῶμα* Christi nur um das in den Tod dahingegebene handele, gegen die hergebrachte Meinung ins Feld führt, scheinen mir nur dazu angethan, letztere zu verstärken. Wünsche bemerkt, גּוּף bedeute im Talmud und Midrasch niemals Leib für sich, sondern entweder den Leib im Verhältnis zur Seele oder Person. Hiernach scheint es mir aber zweifellos, dass Jesus

gerade dieses Wortes sich bedient hat, welches ihm in seiner schillernden Bedeutung erst recht willkommen sein musste. Denn bedeutet גּוּף nie rein den Leib für sich, ohne eine Bezeichnung zum seelisch-geistig-Persönlichen, sei es, dass es das letztere nur zu seiner Ergänzung hat oder direkt zur Beziehung desselben verwendet wird, so musste es sich für die Jünger nahelegen, mochten sie auch bei den unter Hinweis auf Brot gesprochenen Worten זֶה גּוּפִי zunächst an seinen sinnlichen Leib denken, doch bei dieser Vorstellung nicht stehn zu bleiben, sondern zu der von seinem geistigen Wesen und Sein, seiner ganzen Persönlichkeit fortzuschreiten. Dass hier im Griechischen das Wort σῶμα gesetzt ist, ist durchaus nicht unzutreffend, da dasselbe auch sonst im biblichen Sprachgebrauche, wenn wir uns auf diesen beschränken, des öfteren den Leib nicht in seiner Trennung vom Geiste, womöglich als entseelten, als Leichnam, bezeichnet, sondern vielmehr gerade nach seiner unmittelbaren Verbindung mit ihm, ja bisweilen nur insofern gewählt wird, als der Leib der Träger der Seele und des Geistes ist.[1])

Nach Weizsäcker, das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche[2] S. 577, der hier auch jede Deutung auf Christi Tod ablehnt, soll nun der Herr mit dieser Benennung des Brotes als seines Leibes seine trotz seines Todes bleibende, persönliche Gegenwart inmitten seines Jüngerkreises sinn-

---

1) Vgl. in LXX Gen. 47, 18, wo die Ägypter b. d. Hungersnot sagen: οὐχ ὑπολέλειπται ἡμῖν .... ἀλλ' ἢ τὸ ἴδιον σῶμα καὶ ἡ γῆ ἡμῶν (etwa: das eigene Leben u. unser Land). Ibid. V. 12: ἐσιτομέτρει Ἰωσὴφ τῷ πατρὶ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς καὶ παντὶ τῷ οἴκῳ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ σῖτον κατὰ σῶμα (personweise!). Vgl. auch die Bezeichnung σώματα für Sklaven: Gen. 34, 29; 36, 6. 2. Macc. 8, 11. Tob. 10, 11. Apoc. 18, 13. Schliesslich ist Röm. 12, 1 zu beachten, wo der Apostel seine Leser ermahnt, ihre σώματα als ein lebendiges Opfer Gotte hinzugeben, also in dem Begriffe σῶμα die seelisch-geistige Seite des Menschen offenbar zum mindesten miteingeschlossen denkt. Zudem wäre es mit Rücksicht auf die ganz allgemein gehaltenen folgenden Ermahnungen (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός) hier sehr auffällig, wenn er nur von der Heiligung der Leiber als solcher redete.

bildlich bezeichnet haben. Doch die Prämissen, auf denen diese Auffassung ruht, scheinen mir sehr unsicherer Art. Nach den drei ersten Evangelien hat Jesus wohl seine unmittelbare Erhebung zur Rechten des Vaters nach seinem Sterben, sowie seine baldige Wiederkunft auf des Himmels Wolken vorausverkündigt. Dass er aber eine persönlich-geistige Gegenwart inmitten der Seinen zu erleben gehofft habe, wird sich aus den Synoptikern wenigstens schwerlich erweisen lassen. Das Wort Matth. 28, 20 könnte, selbst wenn es wirklich von dem Erhöhten stammt, immer noch aus den Erfahrungen heraus gesprochen sein, die er erst seit seinem Tode gemacht hat. Der nach dem Berichte des Matth. durchaus nicht in den allerletzten Tagen gethane Ausspruch *οὗ (γάρ) εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα, ἐκεῖ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν*, (18, 20) giebt keine Prophezeiung für die Zukunft, sondern konstatiert nur ein gegenwärtiges Verhältnis (*εἰμί*), ist mithin rein bildlich zu verstehn: wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, hat es die Bedeutung, als wäre ich selbst in ihrer Mitte und vereinigte mein Gebet mit dem ihrigen (vgl. V. 19). Aber auch selbst wenn gewisse Anhaltspunkte für die fragliche Vorstellung bei den Synoptikern vorhanden wären, oder auch, wenn man sich auf johanneische Gedankengänge berufen wollte, so bleibt doch immer noch das schwere Bedenken gegen die Weizsäckersche Auffassung, dass durch dieselbe das erste Abendmahl in seiner Bedeutung vor den späteren Feiern sehr in den Hintergrund tritt. Denn die Persönlichkeit, die die Jünger auf diese Weise durch den sinnbildlichen Genuss in sich aufaufnehmen sollen, die des erhöhten Christus, existiert bislang noch gar nicht. Es könnte also in diesem Mahle immer nur die Antizipation eines Zukünftigen liegen. Vor allem aber wäre das doch ein so wichtiger Gedanke, dass das גוּף Christi nicht sein bisheriges Wesen, sondern erst sein zukünftiges Sein repräsentiere, dass derselbe unter allen Umständen hätte zum Ausdruck gebracht werden müssen.[1])

1) Vgl. auch Hermann Schultz, zur Lehre vom h. Abendmahle 1886 S. 90.

Wir werden demnach nicht fehlgreifen, wenn wir annehmen, dass die Worte זֶה גּוּפִי nur auf das gehn sollen, was die Jünger bereits kennen, was sie jeden Tag durch den persönlichen Verkehr mit dem Herrn immer näher kennen zu lernen Gelegenheit gehabt haben, und wovon sie auch jetzt noch, wenn auch nicht mehr für lange Zeit, die lebendigste Anschauung besitzen. Aus Wort und That des Heilandes, der ganzen Art seines Umgangs mit den Menschen, musste sich vor ihrem geistigen Auge allmählich ein einigermassen einheitliches Bild von dem gestaltet haben, was sie als den eigentlichen Kern seiner Persönlichkeit, als das Wesen seines Wesens betrachten konnten, wenn auch ihr mangelndes Verständnis sie nicht immer die ganze Tiefe seiner Gedanken und Worte hatte ergründen lassen. Was sie so aus ungezählten Erfahrungen unmittelbar abstrahiert, was gleichsam das Ferment alles dessen bildete, was sie von ihm gelernt und erschaut hatten, das fordert sie ihr Meister nun auf, gewissermassen auf einen Punkt hin zu konzentrieren, zu einer geistigen Totalanschauung zu vereinigen und zugleich zur Bereicherung und Ergänzung des eigenen Wesens voll und ganz in sich aufzunehmen gleichzeitig mit dem, ja durch das Essen des Brotes. Denn nicht seinen Leichnam reicht er ihnen dar, aus dem Kraft und Leben entflohen ist, sondern seinen lebendigen Leib als den Träger des ihm innewohnenden göttlichen Geistes.

Wie kam nun aber der Herr dazu, in dem beschriebenen Sinne seinen Jüngern Brot und Wein zu reichen? Wir haben schon oben bei Erörterung der These Spittas darauf hingewiesen, eine wie ernste Stimmung Jesum bei seinem Abschiedsmahle beherrschte, wie voll und ganz er sich vor allem der Schwierigkeiten bewusst war, auf die die weitere Ausbreitung des Reiches Gottes nach seinem Heimgange zum Vater stossen musste. Seiner Herde ward der Hirte genommen. War er bisher im Verkehr mit seinen Jüngern stets der Überragende, Anregende, Mitteilende und sie die Empfangenden gewesen, so sollte das jetzt mit einem Schlage anders werden. An die Stelle, da er gestanden, sollten sie jetzt treten, ihres Führers beraubt, selbst überall die Initiative ergreifen, die Welt mit

ihrem Salze erfüllen, ihr Licht vor den Leuten leuchten lassen, predigend umherziehen und so für die Weiterverbreitung des Evangeliums Sorge tragen. Und nicht nur dies, — die grössten Schwierigkeiten, Gefahren jeglicher Art, Verfolgung und Tod umlauerten sie auf allen Strassen.[1]) Waren sie früher ohne Beutel, Ranzen und Schuhe von dem Herrn ausgesandt worden, jetzt mussten sie sich auf grössere Reisewege gefasst machen, wo ihnen nicht häufig ein gastliches Unterkommen gewährt wurde. Ja, wenn irgend möglich, sollten sie sich ein Schwert zu verschaffen suchen, um ihr Leben gegen Überfälle verteidigen zu können. Vgl. die von Luc. sehr bald nach der Abendmahlseinsetzung berichteten Worte 22, 35ff. Sie besassen nun freilich ein herrliches Vorbild der Standhaftigkeit und Ausdauer im Leiden in der Person ihres Herrn und Meisters, und gewiss wird Jesus die Bedeutung, die die Erinnerung an ihn auch in den schlimmsten Zeiten für den Glauben und den Mut der Seinen haben musste, nicht gering angeschlagen haben. Um aber alles zu thun, was in seiner Macht stand, sie auszurüsten für ihren schweren Beruf, begnügt er sich nicht damit, durch Wort und Vorbild allein auf sie einzuwirken. Bevor er scheidet, will er ihnen noch einmal auf eine möglichst sinnenfällige und jeden einzelnen von ihnen persönlich aufs unmittelbarste berührende Weise, das eine, was not thut, ins Gewissen schieben durch die sinnbildliche und doch zugleich etwas Geistig-Reales mitteilende Handlung der Brot- und Weindarreichung.[2]) Und zwar ver-

---

1) Vgl. die furchtbare Schilderung des Paulus 2. Cor. 11, 23ff.

2) Die Sinnbildlichkeit der Handlung Jesu bezieht sich nach dem Ausgeführten nicht darauf, dass er Brot bricht, welchem Akte gegenüber das Essen des ἄρτος womöglich ganz zurücktrete, wie vor allen Jülicher gemeint hat (a. a. O. S. 243f.), sondern darin, dass er Brot und Wein den Jüngern darreicht und sie zu der sinnbildlichen Handlung, beides zu geniessen, auffordert. Er nimmt nun auch ebenso wenig, wie auf das Brotbrechen, auf irgend ein ἐκχύννεσθαι des Weines Rücksicht. Denn er giesst keinen Wein ein, sondern ergreift nur den bereits gefüllten Becher. Noch weniger darf man mit Rückert (S. 122) an das Auslaufen des Rebensaftes aus der Kelter oder mit Jülicher (S. 241) an das infolge des Trinkens bald verschwunden sein Werden des Weines (!) denken. Das

halten sich dann die beiden Akte der Spende so zu einander, wie der Leib zum Blute. Beide ergänzen sich nicht gegenseitig zur Einheit der sinnlichen Seiten des Menschenwesens, das könnten nur Fleisch und Blut, sondern der Leib ist das Umfassende, das Blut nur ein Teil desselben, freilich der Teil, der dem Leibe Leben und Kraft giebt. So fordert denn Jesus zunächst nur ganz allgemein die Jünger auf, in seinem Leibe seine Persönlichkeit, sein geistiges Wesen sich anzueignen, in sich aufzunehmen. Die eigentliche Lebenskraft, den Nerv dieses Wesens bildet aber die sich aufopfernde Liebe. Indem nun Jesus sein Blut, das zugleich die Eigenschaft besitzt, Bundesblut zu sein und für viele vergossen zu werden, den Seinen zum Trinken darreicht, bietet er ihnen seine Seele, seine Lebenskraft, deren charakteristischste Bethätigung die Hingabe zum besten anderer bildet, zum Genusse an. Indem so die Jünger sein ganzes innerstes Selbst mit der Fähigkeit, für andere kein Opfer, auch das grösste nicht, zu scheuen, von ihm zum Geschenk erhalten, sollen sie stark gemacht werden für die schweren an sie herantretenden Versuchungen, durch die in ihnen wirkende Kraft seiner Persönlichkeit alle Fährnisse siegreich überwinden.[1])

---

tertium comparationis zwischen Leib und Blut auf der einen, und Brot und Wein auf der anderen Seite beruht nicht auf dem, was mit ihnen geschieht, sondern dem, was sie sind, nämlich Nahrungsmittel, das eine kompakter und das andere flüssiger und dazu noch rötlicher Natur. Vgl. d. Bezeichnung des Weins als Traubenblut Gen. 49, 11. Deut. 32, 14. Jes. 63, 1—6. 1. Macc. 6, 34. Jes. Sir. 39, 26; 50, 15.

1) Schultzen a. a. O., der für das Abendmahl den Charakter einer Opfermahlzeit festhalten will, kommt schliesslich doch auch darauf hinaus, dass Christus durch dasselbe sich selbst, sein heiliges Leben, zur Nahrung darbieten wolle Und zwar soll hierdurch die Jüngergemeinde die Frucht seines Todes empfangen (S. 98). Die Beziehung des Todes auf Sündenvergebung tritt bei Sch. ganz in den Hintergrund. Dann fragt man sich aber doch vergebens, weshalb Christus überhaupt sterben musste. Gewiss bestand der Wert seines Opfers gerade in seiner „persönlichen Hingabe,“ aber er geht nicht darin auf. Als Person hatte sich Jesus vorher schon vielfach bethätigt in dienender Liebe zu den Brüdern. In den Tod ist er nur zu einem konkreten Heilszweck gegangen, nicht allein, um das Beispiel eines Märtyrers zu geben. Der Mangel einer eingehenden Unter-

Wenn wir nun noch auf das *τοῦτό ἐστιν* einen Blick werfen, so darf ich mich wohl der Aufgabe entheben, das Recht, ja die Pflicht einer geistig-symbolischen Fassung der Worte zu erstreiten. Was sich hier sagen lässt, ist verschiedentlichst in ungemein eingehender und erschöpfender Weise auseinandergesetzt worden, so auf exegetischer Seite vor allem von David Schulz und Immanuel Rückert in ihren berühmten Monographieen über das Abendmahl. Ich möchte nur lieber von einer repräsentativen, stellvertretenden Bedeutung von Brot und Wein als von einer symbolischen sprechen. Wenn Jesus seinen Jüngern die Versicherung angedeihen lässt, dass, wer sie aufnehme, resp. höre, nehme ihn auf, höre ihn, und wer sie verunehre, verunehre ihn (Matth. 10, 40. Luc. 10, 16), wenn er sagt: wer den Willen meines Vaters im Himmel thut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter (Matth. 12, 50. Marc. 3, 35), oder wenn er nach Matth. beim Weltgericht sprechen wird: soviel ihr einem dieser meiner geringsten Brüder gethan habt, habt ihr mir gethan (25, 40), so ist das alles nicht wörtlich gemeint, als sei, z. B. die letztere Stelle ins Auge gefasst, „dem erhöhten Christus bereits vor seiner Parusie eine feste Stätte geistiger Gegenwart in seiner Gemeinde gegeben," wie noch Paul[1]) die Stelle erklärt, sondern die betr. Personen, seine Jünger und die Gottes Wort Hörenden erscheinen hier als Repräsentanten Christi, resp. seiner leiblichen Familienangehörigen. Wer seine Jünger aufnimmt und ihnen Gutes erweist, hat denselben Lohn zu erwarten, als wäre Christus sein Gast gewesen, und dieser fühlt sich nur zu denen verwandtschaftlich hingezogen, die Gottes Willen vollführen. So hat auch Christus Brot und Wein als die gewissermassen lebendigen und daher Leben vermittelnden

---

suchung über die Frage nach der Notwendigkeit seines Todes im Bewusstsein Jesu bildet einen schweren Fehler der im einzelnen manches Treffliche enthaltenden Arbeit Schultzens.

1) Die Vorstellungen vom Messiasreich und vom Gottesreich bei den Synoptikern S. 86.

Repräsentanten seiner Lebenskräfte, seines Leibes und Blutes, hingestellt. „Es hat den gleichen Wert, die gleiche Bedeutung und Wirkung, wenn ihr dieses Brot esset und diesen Wein trinket, als wenn ihr mein גּוּף und mein דָּם genösset.“

3. Was in den Abendmahlsgedanken des Herrn auf dasjenige Mahl Bezug hatte, das er selbst noch seinen Jüngern spendet, glauben wir im obigen, soweit es sich heute überhaupt noch mit den Mitteln wissenschaftlicher Forschung und Kritik eruieren lässt, ausführlich entwickelt zu haben. Nun hat es aber ja in Wirklichkeit nicht mit dieser einen Feier sein Bewenden gehabt, unzählige sind ihm nachgefolgt und werden ihm nachfolgen. Da fragt es sich denn, ob eine derartige Wiederholung, eine solche Nachahmung dessen, was Christus gethan, von diesem selbst beabsichtigt, gewünscht oder geboten worden. Bekanntlich ist dies von einer Reihe von Forschern der letzten Jahre, zuerst von Jülicher a. a. O. S. 235ff., ferner von Spitta (S. 228ff. 287), Gardner (S. 14), Mensinga in der kurzen Abhandlung: zur Geschichte des Abendmahl (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1893), Grafe a. a. O. S. 117, Titius S. 153f. u. a. mit grösserer oder geringerer Bestimmtheit bestritten worden, und zwar hauptsächlich wegen des Fehlens der Einsetzungsworte bei Matth. und Marc. Ich möchte nun aber zunächst darauf hinweisen, dass dieser Zweifel an der Echtheit der Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, resp. ein anderes Verständnis derselben als das herkömmliche durchaus keine so unerhörte Neuerung in der Geschichte der biblischen Theologie der evangelischen Kirche bildet, wie man das fast allgemein zu glauben scheint. Nicht bloss Wittichen, auf den, nach dem Vorgange von B. Weiss, Grafe und Zöckler[1]) verweisen,[2]) und der Heidel-

1) In seiner Artikelserie „Moderne Abendmahlskontroversen“ (Ev. Kirchenzeit. 1895 No. 7—9).

2) Die betr. Stelle in W.'s Schrift: Die Idee des Menschen, 1868 S. 175 lautet übrigens: „Zweifelhaft . . . ist die Einsetzung der rituellen Abendmahlsfeiern durch Jesus, da der ursprüngliche, bei Marcus

berger Paulus, den Josephson a. a. O. S. 16, ohne ihn freilich näher zu zitieren, anführt, haben vor dem Jahre 1892 den Stiftungscharakter der Mahlzeit Jesu bestritten. Kein geringerer als Luther vertritt in einer seiner grossen reformatorischen Schriften aus dem Jahre 1520: de captivitate Babylonica eccelesiae praeludium die Ansicht, dass Jesus kein ausdrückliches Gebot, das Abendmahl zu feiern gegeben, sondern es seinen Jüngern durchaus freigestellt habe, dasselbe zu begehn. Als die erste Gefangenschaft, welche die Kirche betreffs des Sakraments des Altars ausübe, bezeichnet er hier die Entziehung des Kelches für die Laien. Er polemisiert nun aber nicht in der Weise, wie wir es erwarten würden, gegen die römische Kirche, dass er sich auf ein Gebot Christi bezieht. Nur ein Recht der Laien behauptet er, das sie am Genusse des Kelches hätten, und das dürfe denselben allerdings nicht geschmälert werden. Die beiden charakteristischsten Stellen, auf die es hier ankommt, lauten:[1]) prima ergo captivitas huius sacramenti est, quod eius substantiam seu integritatem, quam nobis abstulit Roma tyrannis, non quod peccent in Christum, qui una specie utuntur, cum Christus non praeceperit ulla uti, sed arbitrio cuiuslibet reliquit dicens: quotiescunque haec feceritis, in mei memoriam facietis; und: itaque non hoc ago, ut vi rapiatur utraque species, quasi necessitate praecepti ad eam cogamur, sed conscientiam instruo, ut patiatur quisque tyrannidem Romanam, sciens sibi raptum per vim ius suum in sacramento propter peccatum suum. Luther hat mithin die Einsetzungsworte in der Überlieferung des Luc. und Paulus nicht angetastet, aber offenbar das erste *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* nach Analogie des zweiten (1. Cor. 11, 25) verstanden. Wenn es hier heisst: *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε,*

erhaltene Text (Marc. 14, 22—24) keine Andeutung einer gebotenen Wiederholung dieser Symbolik enthält, so dass der Abendmahlsritus als eine Einrichtung der christlichen Urgemeinde angesehen werden muss."

1) In d. Ausg. d. lat. Werke Luthers v. Heinr. Schmidt Bd. V Frankf. a/M. 1868 S. 28f.

εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, so schien ihm Christus es dabei ganz dem Belieben seiner Jünger überlassen zu haben, ob sie den Kelch trinken wollten oder nicht. Er fordert nur, dass für den Fall, dass sie dies thun, es zu seinem Gedächtnis geschehe, eine Deutung, die ja an sich durchaus möglich wäre. Nur fragt es sich, ob es nicht doch methodisch geboten ist, da das *ὁσάκις ἐὰν κτλ.* das erste Mal fehlt, die Einsetzungs-Worte beim Kelch nach denen beim Brote zu deuten, anstatt umgekehrt. Ob Luther später noch einmal auf diese seine Deutung der bezüglichen Worte zurückgekommen ist, oder dieselbe ausdrücklich umgestossen hat, bleibe der dogmenhistorischen Forschung zu eruieren überlassen. Jedenfalls hat er sich im Jahre 1520 so, wie oben dargestellt worden ist, ausgesprochen. Ob in den folgenden dreihundert Jahren jemand etwas Eigentümliches in der Deutung der Einsetzungsworte im engerem Sinn bietet ist mir nicht bekannt. Bestritten hat die Echtheit derselben meines Wissens zuerst der schon erwähnte Paulus, und zwar nicht erst 1832 in seinem exeget. Handb. über die drei ersten Evv. III, 1. S. 527, auf welche Stelle Strauss hinweist,[1]) sondern mit fast denselben Worten schon zwanzig Jahre früher in seinem „philologisch-kritischen und historischen Kommentar über das Neue Testament“ III S. 589: „Dass Jesus diese Worte nicht selbst gesagt habe, erhellt a. weil das ältere Evangelium des Augenzeugen Matth. sie nicht hat. In einer Sache, die als Ritus fortgepflanzt wurde, hat man doch von diesem die ipsissima verba zu erwarten. b. Hätten wohl die 11 Apostel, wenn er zu ihnen so gesprochen hätte, annehmen müssen, J. verlange, dass sie das Paschamahl (*το πασχα*, denn dieses war es, was sie damals *ἐποιησαν* Matth. 26, 18) immer auf die nämliche Art mehr zur Erinnerung an ihn, als zur Erinnerung an die Befreyung aus Ägypten halten und feyern sollten. *τοῦτο ποιεῖτε* hätten sie sich durch *τοῦτο, ὃ νυν ἐποιησατε, ποιεῖτε* erklären müssen, aber nicht durch *τοῦτο, ὃ νυν ἐγω μεν ἐποιησα, ποιεῖτε* etc.

1) Leben Jesu⁴ II S. 423.

Da in der Folge das letzte Abendmahl Jesu von den Christen nachahmend erneuert wurde, geschah es natürlich לְזִכָּרוֹן wie Exod. 12, 14, und der Vorsteher foderte durch diese Worte jedesmal die Anwesenden auf: fernerhin diese Sitte „zum Andenken an Jesus“ zu wiederholen.“ Strauss a. a. O. führt ferner die biblische Theologie von Kaiser (1813f. erschienen) und eine Schrift von Stephani über das Abendmahl (aus dem Jahre 1825) an. Beide sehen den Hauptgrund, weshalb der Herr das heilige Mahl nicht als Ritus eingesetzt haben könne, nach Strauss in der Demut desselben. Strauss selbst hat zu der Frage, wie ja betreffs des Abendmahls überhaupt, keine ganz entschiedene und sich immer gleichbleibende Stellung eingenommen. In seiner kritischen Bearbeitung des Lebens Jesu[4] erklärt er einmal die Berufung auf Paulus für die Thatsächlickeit der Einsetzung des Abendmahls als Ritus für nicht ganz durchschlagend. „Die strenge Urkundlichkeit unserer Tage darf von einer werdenden Religionsgesellschaft nicht erwartet werden, deren an verschiedenen Orten befindliche Teile noch keinen geordneten Zusammenhang und mündlichen Verkehr hatten“ (S. 423). Andererseits meint er aber, man dürfe sich gegen die Authentizität der Worte τοῦτο ποιεῖτε κτλ. nicht auf die Demut Jesu berufen, „oder das Stillschweigen der beiden ersten Evangelisten dem Zeugnis des Apostels Paulus gegenüber allzu hoch angeschlagen“ (S. 424). Ja, zwei Seiten später spricht er es direkt aus, dass es wegen des paulinischen Zeugnisses schwer angehe, die Stiftung des Abendmahls durch Jesum zu bezweifeln. In der „christlichen Glaubenslehre“ II S. 559 lässt er die Frage unentschieden, sehr skeptisch ist aber seine Haltung in dem „Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet“ S. 282f. Hiernach habe sich die Wiederholung der Feier durch das jährlich sich wiederholende Passahmahl nahegelegt, noch mehr durch die heiligen Mahlzeiten der Essener, die jede Woche und besonders feierlich alle sieben Wochen begangen worden sein sollen. — Durchaus unentschieden lässt ferner die Frage Immanuel

Rückert in seiner Monographie über das Abendmahl aus dem Jahre 1856 S. 123 ff., während Christ. Ferd. Baur in den von seinem Sohne herausgegebenen „Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie“ den Apostel Paulus seinen Bericht über die Abendmahlseinsetzung einer Tradition entnommen haben lässt, „in welcher schon damals die ursprünglichen Worte eine Modifikation erlitten haben können“, mithin die Authentizität der Stiftungsworte in keiner Weise verteidigt und sich ihr Hineingelangen in die Abendmahlsrelation durchaus nach dem Vorgange des Heidelberger Paulus erklären zu können meint (S. 102). Vgl. sodann von nicht mehr lebenden Forschern Immer, Theologie d. Neuen Testaments 1877 S. 329, nach welchem das τ. π. εἰς τ. ἐμ. ἀνάμν. „wohl nicht ursprünglich“ ist. Schliesslich zitiere ich noch O. Pfleiderer: „Beim Passahmahl giebt Marcus den einfachsten und gewiss ältesten Bericht der Worte Jesu, welche bei Paulus und Lucas zur förmlichen Einsetzung des Abendmahls als bleibender Gedächtnisfeier erweitert worden sind,“[1]) wonach er gleichfalls eine Stiftung des Mahles als mnemonischen Ritus als von Jesus nicht beabsichtigt anzunehmen scheint, und B. Weiss, nach welchem erst der erhöhte Christus das Gebot einer Wiederholung des Mahles gegeben habe, und zwar dem Paulus nach der darauf bezüglichen Deutung von 1. Cor. 11, 23.[2])

Angesichts dieser Wolke von Zeugen, die sich zweifelsohne bei grösserer Vertrautheit mit der Geschichte der Exegese noch verdichten liesse, ist es durchaus unberechtigt, wenn in den neuesten Erörterungen über die Frage von manchen Seiten diejenige Anschauung, welche mit aller Energie auf das Fehlen der Stiftungsworte bei Matth. und Marc. den Finger legt und zugleich redlich bemüht ist, die Entstehung der Abendmahlsfeier in der Urkirche zu erklären, wenn diese Anschauung, sage ich, für eine bisher kaum je aufgetretene mutwillige Neuerung einzelner weniger „negativer“ Kritiker ausgegeben wird. Es liegt hier jedenfalls, wie man

1) Das Urchristentum S. 408.

2) Das Leben Jesu II S. 632.

schon lange gefühlt hat, ein in seiner Schwierigkeit nicht zu unterschätzendes Problem vor, mag man es nun zu lösen versuchen, in welchem Sinne man wolle. Schon der Luther von 1520 auf der einen und z. B. Jülicher auf der anderen Seite stimmen darin überein, dass beide ein ausdrückliches Gebot Jesu, sein Abschiedsmahl zu wiederholen, nicht anerkennen. Nach Luther hat Jesus allerdings die Möglichkeit einer solchen Feier in Betracht gezogen, während die genannten neuesten Forscher ihn überhaupt keine Wiederholung seines Mahles ins Auge fassen lassen. Ein wesentlicher Unterschied würde aber doch wohl nur dann zwischen den beiden Auffassungen bestehen, wenn jemand von den Jülicher in diesem Punkte Zustimmenden behauptet hätte, dass die Begehung des heiligen Mahles dem Geiste und Sinne Jesu zuwiderlaufe. Doch das ist von keiner Seite geschehen.

Treten wir nun in die Untersuchung selbst ein. Denjenigen, die in dem Herrnmahle das *ἀντίτυπον* des alten Passahmahles erblicken, legt sich die Annahme nahe, dass dem Umstande entsprechend, dass dieses letztere den Israeliten לְזִכָּרוֹן sein, als חֻקַּת עוֹלָם von ihnen gefeiert werden sollte,[1]) Jesus auch bezüglich des erfüllten Passah seinen Jüngern geboten habe, dasselbe *εἰς τὴν ἀνάμνησιν αὐτοῦ* immer von neuem zu begehn. In diesem Sinne hat sich jüngst noch Josephson (das h. Abendmahl im N. T. S. 17) ausgesprochen. Indessen haben wir eine derartige innere Beziehung zwischen den beiden Mahlzeiten als von Jesu nicht beabsichtigt aus den verschiedensten Gründen von der Hand weisen müssen. Ebensowenig werden wir aus dem Umstande, dass der Herr von seinem für viele zu vergiessenden Bundesblute redet dasselbe aber zunächst nur seinem engsten Jüngerkreise zu trinken giebt, den Schluss ziehen dürfen, dass die übrigen *πολλοί* späterhin auch das Abendmahl feiern und sich somit das für sie vergossene Blut zu eigen machen sollen. Denn für die Jünger besass der Tod Jesu nicht die Bedeutung, die

1) Exod. 12, 14. 24. Deut. 16, 3.

er für die *πολλοί* hatte. Wir sind also allein darauf angewiesen, nachzuprüfen, 1. ob sich wirklich, wie behauptet worden ist, das Zeugnis des Paulus (sowie des Luc. und der Justinquelle) von dem Gebote einer Wiederholung des Mahles auch ohne eine Überlieferung vom Herrn her erklären, 2. — was damit ja aufs engste zusammenhängt — ob die schnelle Verbreitung der Abendmahlsfeier im Urchristentum, die von den hier in Betracht kommenden Forschern nur Gardner leugnet, und die Zurückführung derselben auf die Intentionen des Herrn sich begreifen liesse, ohne dass ein ausdrücklicher Befehl desselben vorlag, und 3. ob das Fehlen der Worte *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* bei Matth. und Marc. nur so gedeutet werden könne, dass sich in demselben thatsächlich die getreuere Tradition gegenüber den anderen Zeugen widerspiegelt.

Wir haben bereits den Grad der Glaubwürdigkeit des paulinischen Berichtes sowohl im allgemeinen, wie betreffs einzelner Punkte ausführlich untersucht und sind dabei zu dem Ergebnisse gelangt, dass sich, was die wörtliche Wiedergabe der Worte Christi betrifft, in dem selbständigen Geiste des Apostels wohl einiges von den Uraposteln ihm Überlieferte verschoben haben könnte und verschoben hat, dass wir aber für die Hauptpunkte, auf die es ihm den Ausschreitungen der korinthischen Gemeinde gegenüber ankam, die Zuverlässigkeit seines Referates anzuzweifeln, an sich durchaus kein Recht haben. Es handelte sich für den Apostel einmal darum, den Korinthern einzuschärfen, dass Brot und Wein keine profanen Genussmittel seien, sondern Leib und Blut Christi darstellten, und dementsprechend, wer das Brot oder den Kelch des Herrn unwürdig geniesse, dem Leibe und Blute desselben verhaftet sei. Diese Behauptung war nur dann gerechtfertigt, wenn Jesus nicht bloss in der Nacht, da er überantwortet werden sollte, dem *ἄρτος* und dem *ποτήριον* jene geheimnisvolle Beziehung zu seiner Person zugesprochen hatte; denn in diesem Falle hätten ja die Korinther, unbekümmert um das, was vor zwanzig oder mehr Jahren ge-

schehen, ruhig schmausen und zechen, ja sich bezechen können. Nein, er musste das *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* gesprochen haben, wodurch er es seinen Jüngern zur Pflicht gemacht, ihnen auf die Seele gebunden hatte, es nicht bei dieser einen Mahlzeit zu belassen, sondern dieselbe zu wiederholen, und zwar genau in dem Sinne, in welchem er sie begangen hatte. Das zweimalige „Dieses thuet zu meinem Gedächtnisse“ war mithin dem Paulus ebenso wichtig wie das *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* und das *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*, und wenn für irgend etwas er sich auf die Autorität des Herrn beruft, so ist es der Umstand, dass er dies Mahl zum Gedächtnismahl bestimmt hat. Und da Paulus, wie wir gesehen haben, infolge seiner Beziehungen zu den Uraposteln sehr wohl in der Lage sein konnte, genaue Kunde von dem Abendmahle Christi zu besitzen, müssten schon sehr schwerwiegende Gründe ins Feld geführt werden, wenn trotz alledem hier ein Missverständnis seitens des Apostels konstatiert werden sollte.

Es ist das Herrnmahl jedenfalls in der Urgemeinde gefeiert worden. Will man sich dafür nicht auf die Apostelgeschichte und das in ihr (2, 42, 46; 20, 7) erwähnte Brotbrechen berufen, so folgt das doch, wenn auch nur indirekt, aus dem Berichte des Paulus. Denn derselbe wäre jedenfalls nie auf den Gedanken gekommen, Christus habe eine Wiederholung seines Abschiedsmahles gewünscht, wenn er nicht gesehen oder gehört hätte, dass dasselbe in der Muttergemeinde zu Jerusalem begangen würde. Nun schliesst aber schon die Annahme grosse Schwierigkeiten in sich, dass die ältesten Christen aus eigenem Antriebe jenes Mahl wiederholt haben sollten. Jülicher mag allerdings nicht Unrecht haben, wenn er sagt: „So oft es dazu kam, dass beim Essen das Brot zerstückelt und herumgereicht wurde, und der Becher kreisend sich leerte, konnten sie (die Apostel) gar nicht anders, als sich wiederholen, was er damals gesagt hatte.“ (A. a. O. S. 246.) Aber mochte sich auch wirklich die E r i n n e r u n g an Jesu letztes Mahl bei jeder neuen Mahl-

zeit mit Gewalt ihnen aufdrängen, so folgt daraus noch nicht, dass sie auch wirklich jenes Mahl nachahmten, sich ermächtigt fühlten, in Brot und Wein Leib und Blut Christi zu sehen. Der Herr war ja nicht mehr in ihrer Mitte, der ihnen beides gereicht und ihnen damit, wie sie sich dessen lebhaft bewusst sein mussten, himmlische Kräfte mitgeteilt hatte! Es fehlte der Segensquell, aus dem sie unmittelbar geschöpft. Das Wesentliche der ersten Abendmahlzeit war ohne weiteres nicht wiederholbar, eben die Handlung des Herrn, wie sich in ihr seine überragende Geistesgrösse, seine Kraft und Leben ausströmende Gegenwart noch zum letzten Male ihnen dokumentiert hatte.[1]) Wohl nur auf Grund bestimmter Weisungen Christi konnten die Jünger sich ein Herz dazu fassen auch fernerhin in Brot und Wein sein innerstes Selbst sich aneignen zu wollen. Nur so konnten sie sich dessen getrösten, dass ähnliche Segnungen wie das erste Mal auf sie überströmen würden, denn dann leistete der Herr selbst gewissermassen Garantie dafür.

Gesetzt nun aber auch, man feierte wirklich aus eigenem Antriebe das heilige Mahl, so brauchte man diese Feier noch immer nicht auf ein besonderes Geheiss des Herrn zurückzuführen, wenn man sich nur dessen bewusst zu sein glaubte, nicht gegen seinen Sinn zu handeln. Mochte immerhin — obwohl wir nichts Näheres darüber wissen — am Schlusse einer jeden solchen Mahlzeit der Vorsteher die Gläubigen ermahnen, dieselbe zum Gedächtnisse Christi auch fürderhin abzuhalten, so lange er das nicht im Namen des Herrn selbst that, war die heilige Handlung auch nicht auf sein Gebot zurückgeführt, und konnte auch nichts davon ohne ein sehr grobes Missverständnis in die schriftlichen Abendmahlsberichte hineingelangen. Jülicher schildert zwar die Stimmung in den ersten Gemeindekreisen mit den Worten: „Gegen Jesu Willen, ohne seinen Auftrag konnte diese tägliche Versammlung um seinen Tod, diese sehr bald stereotype Feier, in der am origi-

1) Vgl. auch die Ausführungen in: „Die urchristl. Abendmahlsfeier“ VI (Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitg. 1895 Nro. 41) bes. S. 974.

nalsten der Geist der neuen Gemeinschaft, ihr Glauben, Lieben und Hoffen zum Ausdruck kam, gewiss nicht abgehalten werden." Derselbe Jülicher meint aber doch, dass sie zunächst ohne einen solchen Auftrag abgehalten wurde! Ausserdem darf nicht vergessen werden, dass die Apostel, die am letzten Mahle Jesu teilgenommen hatten, noch Dezennien lang lebten und wohl auch zum grössten Teile mit der Muttergemeinde in mehr oder minder lebendiger Fühlung blieben. Sie konnten sich doch, wenn der Herr kein Geheiss zur Wiederholung des Mahles gegeben hatte, keinen Augenblick darüber im Unklaren bleiben, und man wird annehmen müssen, dass sie, falls wirklich in Gemeindekreisen die Feier naiv auf den Herrn und sein Gebot zurückgeführt wurde, die Leute, die so dachten, des Unberechtigten ihres Schlusses belehrt und eines Besseren überführt haben werden. Aber wenn man sich auch noch mit dieser Schwierigkeit, die einer nachträglichen Herleitung der Feier aus dem Gebote Jesu entgegensteht, irgendwie abfinden wollte, so türmt sich sogleich eine neue auf, nämlich die, dass, obgleich man allmählich allgemein an eine derartige Willensäusserung Jesu geglaubt haben soll, trotzdem nichts davon in die beiden Evangelien gekommen ist, in denen sich doch sonst vielfach die Anschauungen der ältesten Christenheit widerspiegeln, und selbst solche, bei denen es sehr fraglich ist, ob sie auf Christum selbst zurückgehn.

Gewiss ist es auch bei der entgegengesetzten Annahme eines wirklichen Gebotes Christi sehr auffällig, dass Matth. und Marc. nichts auf dasselbe Bezügliches bieten, und es ist bisher nicht gelungen, diese Thatsache vollständig zu erklären. Die gewöhnliche Auskunft, dass die Evangelisten keine vollständige Geschichte Jesu schreiben wollten, auf die z. B. auch Kattenbusch[1]) hinauskommt, enthält ja an sich nichts Unrichtiges, will aber hier, wo es sich um einen so kurzen, und, wie uns wenigstens scheint, so wichtigen Satz,

1) Christliche Welt 1895 S. 317.

handelt, nicht recht verfangen. Bousset (a. a. O. S. 112) hat gemeint, Matth. und Marc. hätten an dem Ausdrucke ἀνάμνησις Anstoss genommen, das Abendmahl bot nach ihrer Auffassung etwas Mystisch-Reales dar, hatte jedenfalls eine höhere Bedeutung, als die einer blossen Gedächtnisfeier. Aber zu dieser Annahme fehlen uns doch die nötigen historischen Daten, dieselbe würde es auch nur erklärlich machen, dass der Ausdruck eventuell von den beiden Evangelisten umgeändert, nicht, dass der ganze Satz gestrichen wäre.

Am wahrscheinlichsten ist es mir immer noch, anzunehmen, dass Matth. und Marc. die Wichtigkeit der betr. Worte nicht so, wie wir, gefühlt, dass sie die Wiederholung als etwas Selbstverständliches betrachtet oder auch der Meinung gewesen sind, aus der sonstigen Redeweise des Herrn, etwa dem λάβετε, φάγετε, gehe eo ipso der Stiftungscharakter der Handlung Jesu hervor. Vielleicht nahmen sie auch schon an der Härte des τοῦτο in τοῦτο ποιεῖτε Anstoss. Jedenfalls scheint mir in dieser Hinsicht der Bericht des Luc. und der Justinquelle doch recht lehrreich. Beide haben nur das erste Mal das τοῦτο ποιεῖτε κτλ. Dass sie es bei der Kelchspende nicht setzten, ist nur erklärlich, wenn es ihnen ziemlich überflüssig vorkam. Jedenfalls liegt in dem καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως des Luc. keine Rückbeziehung auf das τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν des vorhergehenden Verses, wie Jülicher a. a. O. V. 237 für möglich hält. Das ὡσαύτως kann sich nur auf das Ergreifen und die Danksagung beziehen, nicht auf die Worte, die beim Kelche gesprochen wurden, denn diese führt ja der Evangelist direkt an. Mag man nun aber das Fehlen der Stiftungsworte bei Matth. und Marc. durch unsere Erörterungen voll und ganz erklärt finden oder nicht, so genügt, glauben wir, der Hinblick auf die etwaige Schwierigkeit, die hier noch bleibt, doch nicht, um vor allem das schwerwiegende ausdrückliche Zeugnis des Paulus zu entkräften. Harnack hat gegenüber den neuesten Versuchen, den Stiftungscharakter des Mahles zn leugnen, in der dritten Aufl. seiner Dogmengeschichte (S. 64[1]) erklärt, dass ihm die

Worte 1. Cor. 11, 23 „zu mächtig" seien, und diesem Eindrucke können auch wir uns bei redlichstem Bemühen den erneuten Einwendungen der modernen Forschung gerecht zu werden, nicht verschliessen. Es kommen dazu die grossen Schwierigkeiten, die die Annahme einer weiten Verbreitung des Abendmahles ohne ein ausdrückliches Geheiss Christi hat. Man verweise nicht auf die Analogie in der Verbreitung des Taufritus. Denn einmal fragt es sich auch hier, ob derselbe nicht doch auf ein, wenn man von Math. 28, 20 absehen will, uns vielleicht nicht mehr bekanntes Wort Christi zurückgehe. Aber auch wenn man auf diese Annahme verzichten müsste, so ist doch sehr zu beachten, dass sich niemand so ausdrücklich für einen derartigen angeblichen Befehl Christi verbürgt hat, ja derselbe überhaupt erst dem Erhöhten in den Mund gelegt wird. Schliesslich verweisen wir zur Bekräftigung der Verteidigung der Echtheit des in *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* liegenden Gedankens auf das Zeugnis der Justinquelle, der, wie wir oben nachzuweisen versucht haben, eine selbständige Bedeutung dem Berichte der Evangelien sowohl als dem des Paulus gegenüber zuzuschreiben ist, und die Jesum sogar noch, bevor er die Bedeutung des Brotes erklärt hat, sprechen lässt: *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου.*[1])

Nachdem wir uns nun aber im allgemeinen der Echtheit der Stiftungsworte zu versichern gesucht haben, bleibt uns noch die Aufgabe, dieselben genauer zu betrachten, um so präzis wie möglich festzustellen, was für Anforderungen der Herr durch dieselben an seine Jünger gestellt hat. Das Substantiv *ἀνάμνησις*, das uns als Hauptbegriff in ihnen ent-

1) Aus inneren Gründen hat Haupt a. a. O. S. 25 die Echtheit der fraglichen Worte zu erweisen gesucht, da er infolge seiner falschen Deutung von 1. Cor. 11, 23 an sich auf das *τοῦτο ποιεῖτε κτλ.* des Paulus und des von ihm abhängigen Luc. nicht den Nachdruck legen kann, wie wir es gethan haben. Denn nach ihm könnte der Gedächtnischarakter, den der Apostel dem Mahle des Herrn beilegt, auf einer blossen Abstraktion aus dem Thun desselben beruhen, und es früge sich dann immer noch, ob diese Herleitung auch eine berechtigte gewesen ist. Ich glaube aber nicht, dass Haupt über die Möglichkeit, dass Jesus durch Einsetzung jener

gegentritt, entspricht wohl irgend einer Form oder Ableitung von der hebr. Wurzel זָכַר. Nun liegt ja an sich in diesem Worte, wie in *ἀναμιμνήσκεσθαι*, nur ausgedrückt, dass die Person, die Sache oder das Ereignis, derer ich gedenke, meinem Bewusstsein entschwunden waren, nicht, dass sie überhaupt etwas Vergangenes, gegenwärtig nicht mehr Vorhandenes darstellen. Da freilich am leichtesten etwas dem Gedächtnis entschwinden kann, wenn es zu existieren aufgehört hat, so ist die Bedeutung eines Vergangenen gedenken, die häufigste, aber doch nicht die allein nachweisbare.[1]) Es wäre mithin

---

Mahlzeit sein Gedächtnis unter den Jüngern hat sicherstellen wollen, mit seinen Betrachtungen irgendwie hinauskommt. Denn so wertvoll es gewiss für Jesus sein musste, dass die Seinen in der Zeit der Trennung von ihm die Erinnerung an seine Person und dasjenige, was er gethan, wach erhielten, so folgt daraus doch noch nicht, dass er die Wiederholung jener Mahlzeit zur Form und zum Mittel dieser Erinnerung gewählt habe. Haupt beruft sich zwar auf 1. Cor. 11, 26. Doch mag dies Wort des Paulus auch ein Wort Jesu wie das Matth. 26, 29 voraussetzen (S. 10), so ist doch in letzterem auf die Forderung einer Wiederholung des feierlichen Trankes, den der Herr mit seinen Jüngern in diesem Äon zum letzten Mal einnimmt, durch seine Jünger allein, mit nichts hingedeutet. Ja, nach Haupt bezieht sich dies Wort Jesu ja gar nicht einmal auf den Abendmahlsbecher (s. bei uns oben S. 12f.). Wir werden daher Titius (a. a. O. S. 153f.) nur beistimmen müssen, wenn er die Gegeninstanzen Haupts gegen die Auffassung Jülichers und Spittas für belanglos erklärt.

1) Vgl. z. B. im A. T. Num. 10, 9, wo Jahve den Israeliten ein נִזְכַּרְתֶּם im Kampfe mit ihren Feinden verheisst, wenn sie in die beiden heiligen Trompeten stossen; Ps. 63, 7; 119, 55, wo die heiligen Sänger Jahves resp. seines Namens zu gedenken sich rühmen. Im N. T. vgl. 1. Cor. 4, 17 *ἔπεμψα ὑμῖν Τιμόθεον, ... ὃς ὑμᾶς ἀναμνήσει τὰς ὁδούς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω;* 2 Tim. 1, 6 *ἀναμιμνήσκω σε ἀναζωπυρεῖν τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ* u. Hebr. 10, 3 *ἐν αὐταῖς* (den alttestamentlichen *θυσίαι*) *ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ᾽ ἐνιαυτόν.* Es handelt sich hier bei den Sünden, deren alljährlich gedacht wird, um die vergangenen offenbar nur insoweit, als sie noch gegenwärtig mit ihrer Schuld die Gewissen belasten und somit auch als gegenwärtig existierende im Bewusstsein der betr. Subjekte von neuem aufleben. *ἀνάμν. ἁμαρτ.* im Sinne einer Erinnerung an frühere Sünden bleibt selbst dem Christen nicht erspart, aber für die Gegenwart weiss er sich (auf Grund des Opfer-

sprachlich gegen die Auffassung der Quäker nichts einzuwenden, wenn diese die Aufforderung Jesu „dieses zu seinem Gedächtnis zu thun," dahin gedeutet haben, seine Jünger möchten in jener Stunde des Abschieds seiner und seiner Leiden gedenken[1]), ja man könnte fast auf den Gedanken kommen, ob sich nicht von diesem Verständnis der freilich dann sehr bald missverstandenen Worte aus die ganze schwierige Frage nach dem Einsetzungscharakter des Abendmahls in einfacher Weise lösen liesse. Nur schade, dass es doch ein recht unmotiviertes und ziemlich überflüssiges Beginnen Jesu wäre, wenn er als den Zweck seiner beiden sinnbildlichen Handlungen den bezeichnete, dass seine Jünger ihre Gedanken auf ihn richten sollten, da er noch in ihrer Mitte sass und mit ihnen redete. Es wird also dabei bleiben müssen, dass der Herr an eine ihm geweihte *ἀνάμησις* für die Zeit denkt, da er durch den Tod der Erde und den Seinen entrissen sein wird.

Was sollen sie nun aber zu seinem Gedächtnis thun? Worauf weist das *τοῦτο* in *τοῦτο ποιεῖτε* zurück? Blicken wir auf die jedes Mal vorangehenden Sätze, *τοῖτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* und *τοῖτό ἐστιν τὸ αἷμά μου κτλ.* (resp. *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη κτλ.*), so kann es eigentlich nur auf die beiden darin vorkommenden *τοῦτο* bezogen werden. So ist es in der That schon von Justin verstanden worden. Dieser fasst nämlich *ποιεῖν*, gleich nach dem hebr. עָשָׂה und dem lat. facere, im Sinne von: opfern, als Opfer darbringen.[2]) Hiernach wären also die Jünger von dem Herrn

todes Christi) im wesentlichen von Schuld frei und braucht nicht alljährlich seiner Sünden zu „gedenken." Vgl. auch den parall. Ausdr. in V. 2: *συνείδησις ἁμαρτιῶν.*

1) Vgl. Buddensieg, Art. „Quäker" in R. E.² XII S. 451.

2) Vgl. die Verbindungen *τὸν ἄρτον ποιεῖν* und *τὸ ποτήριον ποιεῖν* an zwei Stellen des dial. c. Tryph.; 41: . . . . *τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν* . . . . ., *Ἰησοῦς Χριστὸς* . . . . *παρέδωκε ποιεῖν*, 70: . . . . *τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν* . . . . . *καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου,*

dazu angehalten worden, Brot und Wein mit Beziehung auf seinen Leib und sein Blut als Opferspenden Gotte zu weihen. Wir stehn hier vor der interessanten Thatsache, dass die auch sonst bei Justin nachweisbare Vorstellung von dem Abendmahle als einer *θυσία*[1]) einen direkten Anhaltspunkt in den Worten des Herrn zu besitzen geglaubt hat, wobei es sich schwer noch ausmachen lassen wird, ob die Vorstellung aus der entsprechenden Exegese der Abendmahlsworte und der Stelle Mal. 1, 10—12 (s. d. vorige Anm.) herausgewachsen ist, oder umgekehrt, oder, was das Wahrscheinlichste sein wird, eine Wechselwirkung zwischen beiden stattgefunden hat. Der Sinn des Herrn ist jedoch mit dieser Auffassung nicht getroffen. Den Nerv seiner Abendsmahlsgedanken bildet jedenfalls das Bestreben, eine Gabe seinen Jüngern mitzuteilen, der gegenüber sie sich passiv, empfangend verhalten sollten. Wird das Mahl aber unter den Gesichtspunkt einer *θυσία* gestellt, ändert sich die Sache. Denn wenn auch die Idee einer Aktivität seitens Gottes bei dieser Vorstellung nicht ganz verwischt wird, sofern es darauf ankommt, dass Gott das Opfer gnädig annimmt, es „für würdig betrachtet“[2]), und an den Darbringern segnet, so lässt sich doch andrerseits nicht verkennen, dass zunächst der Mensch eben etwas darbringt, opfert. Aber weder bei Jesus noch bei Paulus findet sich von diesem Gedanken eine Spur. Diese ganze Auffassungsweise hat offenbar erst in einer religiös minder

---

ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν. Vgl. auch apol. I. 66 die auf den Bericht über die Abendmahlseinsetzung unmittelbar folgenden Sätze, wonach z. B. auch in den Mithrasmysterien *ἄρτος καὶ ποτήριον (ὕδατος) τίθεται.*

1) Vgl. bes. dial. c. Tryph. 41: *ἡ τῆς σεμιδάλεως προσφορὰ* . . . . (d. i. d. Weissmehlopfer der vom Aussatz Gereinigten, Lev. 14, 21), *τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας* und: *περὶ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας προλέγει τότε* (nämlich Mal. 1, 10—12). Auch dial. 117 wird die Mal.-Stelle, in der von einem dem Herrn allerorten dargebrachten Opfer geweissagt wird, auf das Abendmahl bezogen.

2) Vgl. das *καταξιοῖν* in apol. 1, 65.

empfänglichen Zeit geltend gemacht werden können, in der man nicht mehr so frisch wie die ersten Gemeinden unter dem alles überragenden Eindrucke von der Person Christi stand und nicht mehr so intensiv und mächtig des Geschenkes geistlicher Gaben durch das Abendmahl sich bewusst wurde. — Wird mithin das *ποιεῖτε* nur durch „thun“ wiederzugeben sein, so fragt sich immer noch, was von den Jüngern gethan werden soll. Es könnte das nur etwas sein, was Jesus selbst vor ihren Augen soeben thut, nicht, was sie selbst durch Zurüstung des Passah gethan haben (gegen Paulus), oder etwas, was er soeben gesprochen hat. Er bricht das Brot, reicht es herum und bietet Wein dar. Fraglich, obgleich unwahrscheinlich, ist, ob er selbst mitisst und mittrinkt.[1]) Jedenfalls sind das mehrere, verschiedenartige Handlungen, auf die es für die Jünger bei ihrer Wiederholung der heiligen Handlung ankäme, und da wäre es doch eine zu kurze und nicht genügend klare Ausdrucksweise, wenn sie auf dieselben durch ein einfaches *τοῦτο* hingewiesen wären, zumal das Essen und Trinken darin kaum eingeschlossen wäre. Jesus muss ihnen also dasjenige, was sie zu seinem Gedächtnisse thun sollen, bereits namhaft gemacht haben, und da scheint mir das Zutreffendste der Bericht des Matth. zu bieten, insofern er Jesum beim Brote das *λάβετε*, *φάγετε*, beim Kelche das *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* sprechen lässt. Denn auch bei Marc. fordert Jesus, durch das *λάβετε* wenigstens, seine Jünger zum Essen des Brotes auf, wie man das, zumal angesichts der Thatsache, dass die ganze Scene bei einer Mahlzeit sich abspielt, kaum wird bestreiten dürfen.[2]) Warum sollte er es

1) Nach Matth. V. 29 und Marc. V. 25 trinkt er nach der, wie mir scheint, natürlichsten Auffassung der Verse wenigstens mit. Nach Luc. (s. V. 18) ist auch das ausgeschlossen.

2) Jülicher hat zwar a. a. O. S. 243f. Zweifel dagegen geltend gemacht, dass man auf das Geniessen der beiden Elemente seitens der Jünger, das er wohl nicht geradezu in Abrede stellen will, ein grösseres Gewicht behufs des Verständnisses der ganzen Abendmahlsfeier legen dürfe. Ähnlich schon H. Schultz a. a. O. S. 86. Doch vgl. gegen Jülicher z. B. Spitta S. 267[2]. Andrerseits wird man aber nicht die Bedeutung speziell

dann nicht auch beim Weine gethan haben? Es würde jedenfalls ganz der lebhaften Art des Südländers entsprechen, wenn er nicht durch stummes Geberdenspiel, sondern durch ein Paar Worte zum (Essen und) Trinken einlädt.[1]) Freilich würde auch im matthäischen Berichte das *τοῦτο* nicht ganz seine Härte verlieren, insofern zwischen der Aufforderung zur Hinnahme und zum Genuss von Brot und Wein und derjenigen, die Mahlzeit zu wiederholen, die Erklärungen über die tiefere Bedeutung der sinnlichen Nahrungsmittel erfolgen würden, die doch ungemein wichtig sind und deshab auch nicht etwa als Parenthese aufgefasst werden können. Man könnte sich, um dieser Schwierigkeit zu entgehn, veranlasst fühlen, mit der Justinquelle *τοῦτο ποιεῖτε* vor die Erklärung über die Bedeutung des Brotes zu stellen und bei der zweiten Handlung entsprechend zu verfahren, wenn dann nicht die neue Schwierigkeit entstünde, dass den Jüngern die Weisung gegeben wäre, das Mahl zu wiederholen, bevor sie noch über den tieferen Sinn desselben aufgeklärt worden sind. Nehmen wir hinzu, dass sich das *ποιεῖτε* der Bedeutung „wiederholen“, womit man es sinngemäss übersetzen müsste, nicht recht anpasst, so kommen wir zu dem Schlusse, dass uns die Stiftungsworte des heiligen Mahles schwerlich ganz korrekt und wohl kaum vollständig überliefert worden sind, ohne dass damit die Authentie des ihnen zu Grunde liegenden Gedankens in Zweifel gezogen werden darf. Es bestätigt sich uns somit

---

den Aufforderungsworten beilegen können, die Spitta a. a. O. S. 278 ihnen zuschreibt, wenn er auf das Fehlen derselben im Passahritual aufmerksam macht und in ihnen eine Anspielung auf etliche Stellen erblickt, wie Jes. 55, 1—3. Prov. 9, 5. Jes. Sir. 24, 18, in denen eine Aufforderung zur Aneignung der messianischen Heilsgaben enthalten ist.

1) Freilich sieht das *πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες* b. Matth. fast wie eine Korrektur von *ἔπιον ἐξ αὐτ. π.* b. Marc. aus, mag nun der erste Evangelist dasselbe schon b. Marc. oder in einer auch von diesem benutzten Quelle gelesen haben. Denn statt des *ἐξ αὐτοῦ* b. Matth. erwartet man *ἐκ τούτου* (*τοῦ ποτηρίου*). Aber es ist damit nicht gesagt, dass nicht doch Matth. mit dieser Umänderung im wesentlichen das Richtige getroffen haben könnte.

im Einzelfalle die im Eingange unserer Arbeit ganz allgemein ausgesprochene Vermutung, dass dasjenige, was uns von Worten Jesu bei der Einsetzung seines Mahles überliefert worden ist, nicht alles repräsentiert, was er wirklich zur Aufklärung über seine uns heutzutage so schwer verständliche Handlung gesprochen hat.

Jedenfalls hat er zum Mittel der Erinnerung an ihn sein Mahl eingesetzt. Seiner Demut widerstreitet das nicht. Denn nicht aus Stolz und Eitelkeit, um dessen ganz sicher zu sein, dass er als Individuum in den Gedanken seiner Zuhörer fortlebte, hat er es gestiftet, sondern vielmehr um seiner Jünger willen, damit diese einen Ersatz hätten für die fehlende unmittelbare Gemeinschaft, den fehlenden täglichen Verkehr mit ihm. Wie sie sich noch am Vorabend seines Todes rüsteten und stärkten zu dem dornenvollen Weg, den sie jetzt wandeln sollten, so sollten sie immer aufs neue wie von unsichtbaren Händen das Brot erhalten, das da sein Leib war, und den Wein, der da sein Blut war, und durch den Genuss beider das Gedächtnis des Herrn erneuern, ein Gedächtnis, das nicht nur ihren Kopf beschäftigte, sondern, wie nach israelitischer Vorstellung alles Denken und Erkennen in religiösen Dingen überhaupt, zugleich ihr Herz, ein Gedächtnis, durch welches sie der inneren, geistigen Gemeinschaft mit ihrem Herrn und Meister auch noch nach dem Tode desselben immer von neuem vergewissert, resp. in tieferer Weise teilhaftig werden sollten.

4. Möglicherweise ist nun aber mit allen diesen, zweifelsohne sehr wichtigen Gedanken der volle Sinn der heiligen Handlung noch nicht erschöpft. Vielleicht sollte dieselbe noch eine sozusagen gemütvollere Beziehung in sich schliessen. Auch persönlich musste es für die Jünger ein überaus schmerzlicher Verlust sein, der sie durch den Tod ihres geliebten Meisters betraf. Darüber konnte Jesus keinen Augenblick im Zweifel bleiben, und er hat es offen ausgesprochen, dass, mag auch während seines Erdenwandels für seine Jünger kein Anlass zur Trauer vorliegen, mögen

sie auch als „Söhne des Brautgemachs“, solange der Bräutigam mit ihnen ist, keinen Grund zu fasten haben, doch Tage kommen würden, wo der Bräutigam von ihnen genommen sein wird, *καὶ τότε νηστεύσουσιν* (Matth. 9, 15 und Parall.) Sicherlich hat sich Jesus dieses *νηστεύειν* nicht als ein äusserliches Trauerzeremoniell gedacht, wie es damals in Israel nur zu oft gehandhabt wurde, sondern als den wahren Ausdruck eines tiefen, bitteren Schmerzes, tiefer persönlicher Niedergeschlagenheit und Verzagtheit. Nun kennen wir aus dem Alten Testamente den Brauch, dass denen, die über den Tod eines lieben Verwandten so untröstlich waren, dass sie nichts essen, nichts trinken wollten, doch von den ihnen Nahestehenden Brot gebrochen und Wein gereicht wurde, damit sie so leiblich und geistig gestärkt würden, und ihr Schmerz eine Linderung erfahre.[1]) Es ist uns bisher nicht gelungen, für das heilige Mahl Jesu eine Anknüpfung an alttestamentliche Mahlzeiten zu finden, obgleich er sich sonst so gerne zur Schrift in Beziehung setzt. Da ist es mir denn nicht unwahrscheinlich, dass dem Herrn der soeben angeführte Brauch vorgeschwebt hat, als er seinen Jüngern, die nun bald in die grösste Trauer versetzt werden

1) Vgl. Jer. 16, 7: לֹא־יִפְרְסוּ לָהֶם עַל־אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל־מֵת וְלֹא יַשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תַּנְחוּמִים עַל־אָבִיו וְעַל אִמּוֹ (LXX: *οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν ἐπὶ τεθνηκότι· οὐ ποτιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ*). Es handelt sich hier um ein Gebot Jahves, der über das Volk erzürnt, bei den vielen Todesfällen, die dasselbe zur Strafe treffen, den Verwandten der Verstorbenen das Trostmahl zu reichen verbietet. Auf ein Totenopfer, das man über der Leiche des Entschlafenen in Gemeinschaft mit der Seele desselben Jahve darbrachte (so von Zittwitz, d. christl. Abendmahl im Lichte d. Religionsgesch. 1892 S. 5) ist weder hier noch sonst im A. T. Bezug genommen. — Vgl. noch Ez. 24, 17, wo gleichfalls von dem Trauerbrote als לֶחֶם אֲנָשִׁים, das die Leute den Trostbedürftigen reichen, die Rede ist. Nach Prov. 31, 6f. soll nicht der König starke Getränke geniessen, um imstande zu sein, seinen schweren Regentenpflichten in gerechter Weise nachzukommen, sondern den betrübten Seelen sollen dieselben zu trinken gegeben werden, damit sie ihren Kummer vergessen.

sollten, Brot und Wein darbot. Wahrhaft zu trösten vermag jemand nur dann, wenn er dem Trauernden einen Ersatz bietet für das, was er verliert. In Brot und Wein, als seinem Leibe und Blute, sollen die Jünger daher einen Ersatz erhalten für Jesu fehlendes Selbst und sich so der Betrübnis entschlagen, um mit Kraft und Energie sich ganz ihrer hohen Mission widmen zu können. Die Zeit der Trennung ist keine andauernde. In nicht zu langer Frist wird des Menschen Sohn wiederkehren auf des Himmels Wolken, und nun vom Gewächs des Weinstocks trinken mit den Seinen. Bis dahin sollen sie sich getrösten und im Abendmahle den Trost und die Kraft suchen und finden, deren sie bedürfen, damit das von Jesu begonnene Werk, die Erlösung Israels, ja der Heidenwelt nicht scheitere, und der König des Himmelreiches Glauben auf Erden finde, wenn er wieder erscheint in seinem Reiche.[1])

---

1) Wie oft die Jünger dies Gedächtnis- und Trostmahl feiern sollen, hat der Herr wohl ihnen selbst und ihrem inneren Bedürfnisse überlassen. Jedenfalls ist uns eine diesbezügliche Andeutung desselben nicht überliefert. Denn aus dem *ὁσάκις ἐὰν πίνητε*, das er nach 1. Cor. 11, 25 in das zweite *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* eingefügt hat, werden sich keine Schlüsse ziehen lassen, vorausgesetzt auch, dass dieser kleine Zusatz, dem bei der Brodausteilung nichts Analoges entspricht, wirklich dem Munde des Herrn entstammt. Die Worte besagen zunächst: so oft ihr trinkt. Ein Objekt dazu wird sich aus dem vorangehenden *τοῦτο* nicht direkt entnehmen lassen, denn dieses von *ποιεῖτε* abhängige Demonstrativ repräsentiert eine Handlung, keine Sache. Aber streng absolut wird man auf der anderen Seite das *πίνητε* auch nicht fassen dürfen, in dem Sinne, dass jedes Trinken der Jünger zum Gedächtnis des Herrn geschehen solle. Denn zum mindesten wird es sich dann doch um ein *πίνειν* bei einer Mahlzeit handeln, auch wird nicht jedes beliebige Getränk dabei zur Verwendung kommen dürfen. Wir werden deshalb dem Sinne, den Paulus mit den Worten verbunden hat, wohl am besten gerecht werden, wenn wir ein in dem *τοῦτο* = *τὸ τοῦτο τὸ ποτήριον πίνειν* steckendes *τοῦτο* als Objekt zu *πίνητε* ergänzen, und werden hierzu um so mehr berechtigt sein, als sich uns ja schon sonst mehrfach die Beobachtung aufgedrängt hat, dass der Apostel in seinem Berichte sich möglichst kurz auszudrücken sucht und selbst offenbare Härten in seinem Stile nicht genügend vermeidet. Dann lassen sich aber aus dem *ὁσάκις ἐὰν πίνητε* keine Folgerungen bezüglich der Häufigkeit der Wiederholung des Mahles ziehen.

Drittes Kapitel.

Das Verhältnis der Abendmahlsgedanken Jesu zu denen des Urchristentums.

A. Paulus.

Es liegt ausserhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung, auf diejenigen Auffassungen vom Herrnmahle, die sich bei den urchristlichen Gemeinden und Schriftstellern vorfinden, um ihrer selbst willen des näheren einzugehen. Es ist aber für eine sichere und genaue Erfassung alles dessen, was der Meister für seine Person mit seinem heiligen Mahle bezweckte, all der Beziehungen und Ideeen, die er mit demselben verband, resp. nicht verband, von ungemeiner Wichtigkeit den Gedankenkreis kennen zu lernen, der im Geiste der ersten Generationen der christlichen Kirche dieses Mahl umschloss. Denn mögen sich auch hier gewisse Beimischungen oder gar Trübungen des klaren Quells nicht verkennen lassen, der von dem Herrn ausgeströmt war, das Wasser, das auf solche Weise getrübt ward, war doch immer dasjenige gewesen, das von ihm herstammte. So wird es sich denn für uns hauptsächlich darum fragen, ob manches, was in den Anschauungen der jungen Christenheit über das Abendmahl sich nicht recht in den Rahmen fügen lässt, den wir den Anschauungen Jesu gegeben haben, aber doch nun einmal nicht fortzuleugnen ist, in seiner Umwandlung aus anderweitigen Motiven genügend erklärt werden kann, oder ob es doch schliesslich nicht auf eigne Intentionen Jesu zurückgeht, die dann von uns in nicht gebührender Weise berücksichtigt worden wären. Andrerseits kann es uns nur zu einer willkommenen Bestätigung der von uns entwickelten Gedanken dienen, wenn wir sehen sollten, wie gewisse Intentionen des Herrn auch von seiner Gemeinde mit grösserer oder geringerer Klarheit recht gewürdigt und festgehalten worden sind. Bei der Schwierigkeit der hier in Betracht kommenden Fragen werden wir in einer solchen Übereinstimmung mit den Ideeen des Stifters geradezu ein nicht un-

wichtiges Beweismittel dafür zu erblicken haben, dass diese von uns richtig erkannt und dargestellt worden sind. Drittens wird sich bei diesen Erörterungen vielleicht auch noch, wenigstens an einem Punkte, das Bild uns vervollständigen, das der Herr selbst sich von dem nach seinem Tode von seinen Jüngern zu begehenden Gedächtnismahle gemacht haben möge. Wir nehmen hiermit Bezug auf die neuerdings wieder viel besprochene Frage, ob er das von ihm gestiftete Brotessen und Kelchtrinken als eine wirkliche, womöglich noch andere Speisen umfassende Mahlzeit gedacht oder streng von einer solchen unterschieden habe. Aus seinem eigenen Munde ist uns keine hierauf gehende Anordnung überliefert, indessen können wir doch möglicherweise aus dem Brauche der Urgemeinde auf das, was er selbst in dieser Beziehung gewollt, Rückschlüsse wagen. Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass wir allerdings derjenigen Struktur der Kelchworte, welche uns Matth. und Marc. aufbehalten haben, den Vorzug vor der paulinischen, wenigstens was die unmittelbare Beziehung des *αἷμα Χριστοῦ* zum Inhalte des Kelches betrifft, einräumen zu müssen glaubten und mit noch grösserer Entschiedenheit den Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* zu *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα* dem historischen Jesus aberkannt haben. Das letzte Wort ist aber über diese Fragen doch erst dann gesprochen, wenn aufgezeigt worden ist, welche Gedankengänge und Rücksichten etwa den Apostel zu einer solchen Umwandelung, resp. Erweiterung der Worte Jesu in bewusster oder unbewusster Weise bestimmt haben mögen.

Wir werden deshalb schon aus diesem Grunde nicht umhin können, zunächst auf die Anschauung des Paulus vom Abendmahle näher einzugehn, soweit uns dazu vornehmlich im 10. und 11. cap. des ersten Korintherbriefes der Stoff zu Gebote steht. Wir haben oben die These verfochten, dass Jesus die ihm von Gott gesetzte Notwendigkeit in Leiden und Tod zu gehen, sich nicht durch den Gedanken begreiflich machen konnte, dass die Sündenschuld seiner eigenen Jünger ein so schweres Opfer zur Deckung derselben er-

heische. Mithin wird er selbst beim Abendmahle nicht, wie Paulus berichtet, von seinem Leibe als einem solchen geredet haben, der zum Heile der Jünger in den Tod dahingegeben werde. Man hat nun freilich den diesbezüglichen Zusatz zu *σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, nicht immer auf die Hingabe dieses Leibes in den Tod gedeutet, und in der That liegt aus sprachlichen Gründen keine absolute Nötigung vor, die Beziehung des Heilsamen, Förderlichen, die durch die Wahl der Präposition *ὑπὲρ* ausgedrückt ist, durch den Gedanken der Aufhebung der Sündenschuld näher bestimmt zu denken und dem entsprechend unter dem *σῶμα* des Herrn dessen Todesleib zu verstehn. Dann könnte der Apostel die Worte in dem Sinne sich gedeutet haben, wie sie Jesus selbst gemeint hat, wonach der Leib der Träger seiner zum besten der Jünger vorhandenen heiligen Persönlichkeit wäre, ja, man brauchte dabei noch nicht einmal mit Weizsäcker an den erhöhten Christus denken. Jedoch der Eindruck des Geschraubten dieser Erklärung wird sich schwer verwischen lassen. Vor allem aber wird man sagen müssen, dass die Forderung, resp. Konstatierung des *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* bei dem, oder nach anderer Auffassung durch das Geniessen nicht allein des Weines, sondern ebenso auch des Brotes 1. Cor. 11, 26[1]) seinen vollen Sinn erst erhält, wenn nicht nur der eine Teil der Feier, der nicht einmal der wesentlichere ist, sondern die ganze auf den Tod des Herrn hinweist. Als durchaus abwegig wird man es daher auch schon aus diesem Grunde bezeichnen müssen, wenn Weizsäcker an unserer Stelle den Paulus nicht bloss auf den erhöhten Christus an sich, sondern zugleich auch auf die Gemeinde desselben anspielen lässt. Das Brot des Abendmahles soll hiernach insofern die bleibende persönliche Gegenwart des Herrn inmitten der Seinen darstellen, als es die Gemeinde Christi darstellt, der er innewohnt. Denn dass derselbe nach Auffassung des Paulus mit dem *σῶμά μου* einmal sich selbst meine und

1) *ὁσάκις (γὰρ) ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.*

somit auf seine Einwohnung in der Gemeinde Bezug nehme, gehe aus 1. Cor. 11, 27 hervor. Andrerseits verstehe der Apostel unter dem Leibe die Gemeinde selbst, wie aus 10, 17 kenntlich werde. Die Vermittelung beider Gedanken liege in 12, 27, „wonach die Gemeinde ein Leib, aber der Leib des Christus selbst ist.“ (A. a. O. S. 576).

Nun weiss ich aber nicht, mit welchem Rechte Weizsäcker in 11, 27 unter dem *σῶμα τοῦ κυρίου* Jesum selbst versteht. Höchstens unter dem Leibe und Blute des Herrn zusammen könnte man in diesem Verse Christum gemeint denken,[1]) wenngleich sich zur Bezeichnung einer Persönlichkeit eher der Ausdruck Fleisch und Blut, aber weniger der: Leib und Blut eignen dürfte. Sodann scheint mir der Zusatz *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* zu *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα* in 11, 24 doch jede Beziehung des Leibes Christi auf die Gemeinde auszuschliessen. Was soll das heissen, dass dieselbe — für sich selbst vorhanden wäre? Eine strenge Scheidung der empirischen von *σῶμα Χριστοῦ*, etwa als der idealen, unsichtbaren, in dem Sinne, dass die letztere zu Gunsten der ersteren vorhanden wäre, hat dem Paulus sicherlich ferne gelegen, sonst könnte er nicht, wie sonst öfters, so auch in diesem Briefe (1, 2) die Addressaten desselben ohne weiteres als *ἅγιοι* anreden und sie in 12, 27 ohne irgend welche Distinktion als *σῶμα Χριστοῦ* bezeichnen!

Aber auch an der Stelle 1. Cor. 10, 16 liegt durchaus kein genügender Grund vor, unter dem Leibe Christi, mit welchem die von dem gebrochenen Brote Essenden in *κοινωνία* treten, die Gemeinde zu verstehn. Gewiss wird die Gemeinde, wie das der Apostel im folgenden Verse ausdrücklich bemerkt, durch den Genuss des einen Brotes immer aufs neue ihrer Einheit, ihres *ἓν σῶμα εἶναι*, sich bewusst, und man könnte ja nun sagen, dass sie damit auch immer mehr zu einem *σῶμα Χριστοῦ* wird. In unserem Zusammenhange ist jedoch dieser Gedanke absolut nicht zum Ausdruck gelangt.

1) *ὥστε ὃς ἂν ἐσθίῃ τὸν ἄρτον ἢ πίνῃ τὸ ποτήριον τοῦ κυρίου ἀναξίως, ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου.*

Das Geniessen des Abendmahlsbrotes hat für die Gläubigen einmal die Wirkung, dass sie mit dem Leibe Christi in Gemeinschaft treten (V. 16), und zweitens, dass sie ein Leib werden (V. 17). Damit ist aber noch nicht einmal gesagt, dass sie durch das *μετέχειν ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου* ein Leib mit Christus sind, etwa insofern sie durch das Essen seines getöteten Leibes mit ihm selbst in Verbindung gesetzt sind. Am allerwenigsten darf aber aus der Stelle gefolgert werden, dass derjenige Leib Christi, mit dem die Christen nach V. 16 eine *κοινωνία* eingehn, die Einheit darstellt, zu welcher sie nach V. 17 durch den Genuss des einen Brotes zusammengeschlossen werden. Denn der *εἷς ἄρτος* kommt in V. 17, was meistens, auch von Weizsäcker, nicht genügend beachtet wird, nur nach seinem formalen eins Sein, nicht nach seiner sinnbildlichen Bedeutung als Stellvertreter des Leibes Christi in Betracht.[1])

Wir werden es nach alledem als die natürlichste und nächstliegende Erklärung bezeichnen müssen *τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* 1. Cor. 11, 24 als den für die Jünger gekreuzigten Leib Christi zu fassen, wie sich auch sonst der Apostel der Präposition *ὑπὲρ* bedient, um die Bedeutung des Todes desselben zu markieren, so in dem nämlichen Briefe vorher 1, 13. Die *ὑμεῖς*, denen hier nach Christi Aussage sein Sterben zu Gute kommen soll, werden nach der Auffassung des Paulus zweifelsohne zunächst durch den engen Jüngerkreis gebildet, der um Jesum zur letzten Mahlzeit geschart war. Insofern hat sich allerdings die Anschauung von der Wirkung dieses Todes im Bewusstsein des Paulus im Vergleich zu derjenigen des Herrn selbst nicht unerheblich verschoben. Aber die *μαθηταί*, denen damals in der Nacht, da derselbe überantwortet werden sollte, von ihm Brot und Wein gereicht wurden, sind doch nur die Repräsentanten der ganzen Jüngerschar, aller für das Heil Gewonnenen. Denn sonst könnte ja

---

1) 16. . . . . . *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;* 17 *ὅτι εἷς ἄρτος, ἓν σῶμα οἱ πολλοί ἐσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν.*

der Apostel, um seine korinthische Gemeinde über den eigentlichen Sinn des Herrenmahls zu belehren, nicht auf jene erste Feier zurückgehn. Dann wird es aber leicht erklärlich, wie sich in seinem Bewusstsein eine andere Auffassung von dem Wesen des heiligen Mahles geltend machen konnte, ja, in gewisser Weise geltend machen musste, als diejenige, die sich uns als die genuine des historischen Jesus ergeben hat. Für die christlichen Gemeinden, die sich nach dem Tode des Heilandes auf Grund der apostolischen Predigt gebildet hatten, war dieser Tod von fundamentaler Bedeutung geworden. Die Urapostel wie Paulus, sie haben Christum den Gekreuzigten gepredigt,[1]) und die Sünden vergebende Gnade, die auf Grund dieser Lebenshingabe den bisher Unbekehrten, Juden wie Heiden, verkündet wurde, war für sie der Grund ihres Heils, ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Hoffnung geworden. Allen voran aber war es jener Saulus von Tarsus gewesen, der seit seinem wunderbaren Erlebnis auf dem Wege nach Damaskus aus einem Verfolger der Gemeinde Gottes (Gal. 1, 13), einem ἐχθρός Christi zu seinem gewaltigsten Verkündiger wurde, da er sich trotz seiner schweren Sünde mit Gott versöhnt wusste durch den Tod seines Sohnes (vgl. Röm. 5, 10). Den Ausgangspunkt und festen Ankergrund seines Glaubens nicht nur, sondern seines ganzen theologischen Denkens und seiner Predigt bildete für ihn die Thatsache des Heilstodes Christi. Ist es da zu verwundern, das sich dieser eine Gesichtspunkt bei ihm überall geltend machte, wenn er auch die Bedeutung der beiden christlichen Sakramente, wie der Taufe (Röm. 6, 3 ff.), so des Abendmahles an diesem einen Ereignisse orientiert sich vorstellte? Die Form, in welche Jesus vor allem die Kelchworte gekleidet hatte, liess eine solche Auffassung durchaus möglich erscheinen, die Gründe, die für Jesus massgebend sein mussten, von einer spezifischen Heilsbedeutung seines Todes für seine Apostel abzusehen, die Rücksichten desselben auf die religiösen Grundgedanken des Gesetzes, die es ihm stets verwehrt hätten,

1) Vgl. z. B. Gal. 2, 16. 1. Cor. 1, 18 und dazu Weizsäcker a. a. O. S. 133.

zur Sündensühnung den Seinen sein Blut zu trinken zu geben, traten für das Bewusstsein des Paulus sehr in den Hintergrund. Das mosaische Gesetz war durch den Tod des Messias ein für alle Mal für ihn abgethan (Röm. 7, 1—4), und die Urapostel nahmen in seiner Wertschätzung durchaus keine so eximierte Stellung ein, jedenfalls nicht ihm gegenüber, dass er darauf noch besonders reflektiert hätte, dass dasjenige, was für sein Heil von grundlegender Bedeutung geworden war, es nicht mehr für jene geworden zu sein brauchte, da sie bereits von dem auf Erden wandelnden Messias berufen waren. Vielmehr musste nach seinen Begriffen auch für sie die eigentliche Heilszeit erst mit dem Tode des Christus angebrochen sein.

So wird uns die Umwandlung begreiflich, welche die Auffassung des Sinnes der Herrnmahlzeit im Geiste des Paulus erlitten hat. Christus eignet am Vorabende seines Todes seinen Jüngern die Sünden vergebende Gnade zu, die durch die Aufopferung seines Lebens für sie begründet werden soll. Nicht sein Wesen im allgemeinen, seine ganze den Jüngern bekannte Persönlichkeit meint er, als er erklärt, was das Brot bedeute. Auf das irdische Leben des Messias und das in demselben sich kundgebende religiös-sittliche Sein desselben hat Paulus wenig reflektiert, wie für alle grossen religiösen Genien immer dasjenige relativ gleichgültig gewesen ist, auch auf dem Gebiete der Religion, wovon sie nicht eine unmittelbare Anschauung und Erfahrung gewonnen haben. So kommt für ihn denn das *σῶμα* nur als Leib, und zwar als solcher in Betracht, der in den Tod dahingegeben wird, und zum besseren Verständnisse, offenbar in dem Glauben, so den Sinn des Herrn am besten zu treffen, setzt er die Worte hinzu *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*. Von dem Kelche ist ihm überliefert, dass er das für viele zu vergiessende, den neuen Bund begründende Blut des Heilandes bedeute. Er will das der Idee nach ebenso wiedergeben, zumal der Gedanke des neuen Bundes ihm offenbar ein sympathischer ist (vgl. Gal. 4, 24. 2. Cor. 3, 6ff.). Nur liegt ihm daran den Begriff des *αἷμα*

Χριστοῦ in möglichst scharfe Beleuchtung zu rücken. Denn er will den laxen Korinthern zu Gemüte führen, dass sie, wie im Brote das *σῶμα*, so im Kelche das *αἷμα Χριστοῦ* haben. Deshalb formt er den Satz so um, dass das Wort *αἷμα* an die hier allein mögliche Tonstelle, an den Schluss kommt, wobei er den Zusatz *τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν* fortlassen muss und dies auch ohne grosse Bedenken wohl deshalb thut, weil ihm der in demselben ausgedrückte Gedanke schon im *καινῇ διαθήκῃ* enthalten zu sein scheint. Auch wird ihn das *πολλοί* anstatt des erwarteten *ὑμεῖς* etwas fremdartig berührt haben. Der Kelch respräsentiert nunmehr direkt den neuen Bund, und zwar in dem Sinne, dass, wer ihn trinkt, (von neuem) demselben inkorporiert, der Bundesgnade (von neuem) vergewissert wird.

Wir hätten somit eine nicht unbedeutende Abweichung der Auffassung des Paulus von den Intentionen Christi zu konstatieren, wenn diese Differenz auch aus den veränderten geschichtlichen Verhältnissen und den religiösen Grundanschauungen des Apostels heraus ihre volle Erklärung findet. Es fragt sich nun aber, ob mit Obigem wirklich der Sinn völlig erschöpft ist, den nach Paulus die Abendmahlsfeier besitzt, oder ob nicht vielmehr, wie z. B. Spitta gemeint hat (a. a. O. S. 306—316), gewisse Ausführungen in cap. 10 damit in Widerspruch stehn, dass das Mahl die Aneignung der sühnenden Wirkungen des Opfertodes Christi zu vermitteln bestimmt gedacht sei.

An den beiden Stellen, an welchen der Apostel hier auf das Herrnmahl hinweisst, V. 3f. und 16ff. setzt er dasselbe vorläufig noch seinen Gemeindegliedern als seinem wahren Wesen nach bekannt voraus und benutzt die Vorstellung desselben nur als naheliegende, anschauliche Analogie, einmal zu der Speisung und Tränkung der Israeliten in der Wüste (V. 3f.), und an der zweiten Stelle zu den heidnischen Opfermahlzeiten. Beide Male will er das seiner Bedeutung und seinen Beziehungen nach unbekanntere *φαγεῖν καὶ πεῖν*, im Alten Testament und in der Heidenwelt, durch das den

Christen geläufigere Essen und Trinken beim *κυριακὸν δεῖπνον* erläutern.[1]) Er bedient sich zu diesem Behufe jedes Mal kurzer, eigentümlicher Bezeichnungen für die Elemente des Mahles, die für unsere Frage von höchster Wichtigkeit sind. *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;* heisst es zunächst V. 16. Kelch und Brot im Abendmahle stellen hiernach die *κοινωνία τοῦ αἵματος καὶ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* her. *αἵματος* und *σώματος* dürfen hier nicht als genitivi subiectivi gefasst werden, sodass der Sinn der beiden rhetorischen Fragen der wäre, dass durch Leib und Blut Christi eine Gemeinschaft der Feiernden unter einander, ein innerer Zusammenschluss derselben unter sich hergestellt würde. Denn eine solche Vereinigung der Gemeindeglieder zu einer Einheit betrachtet zwar Paulus auch als eine Wirkung des Herrnmahls, führt dieselbe aber nur darauf zurück, dass ein Brot es ist, welches gebrochen und von allen genossen wird, ohne dabei an die höhere Bedeutung dieses Brotes zu denken (V. 17). Auch würde, wollte man die Genitive in dem gedachten Sinne fassen, die Argumentation des Apostels in V. 16 in gar keinem Verhältnisse zu seinen Ausführungen V. 21 stehn, wo doch die Ausdrücke *ποτήριον κυρίου* und *τράπεζα κυρίου* die Gemeinschaft der Gemeindeglieder mit dem Herrn, nicht diejenige derselben unter einander bezeichnen, und nicht die letztere, sondern die erstere im Vergleich mit dem Konnex

1) Dass die Ausdrücke *πνευματικὸν βρῶμα* und *πνευματικὸν πόμα* V. 3 und 4a zunächst auf das Abendmahl sich beziehen, und durch dieses jene Vorgänge in der Wüste, nicht jenes durch letztere erläutert werden sollen, geht aus V. 1f. hervor, wo Paulus das *ὑπὸ τὴν νεφέλην εἶναι* und das *διὰ τῆς θαλάσσης διελθεῖν* der Israeliten durch die Taufe zu illustrieren sucht (*πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν*). Es ist nun zwar in V. 4b auch von einem geistlichen Felsen die Rede, der im Abendmahle nicht vorkommt. Aber was bei dieser Vorstellung an sich für seine Leser schwerer vollziehbar sein könnte, das *πνευματικὸν εἶναι* desselben, wird durch den Zusammenhang klar, weil sie durch das *βρῶμα* und *πόμα*, zunächst des Abendmahls, wissen, was *πνευματ.* hier bedeuten soll.

gesetzt werden soll, der zwischen den Teilhabern an heidnischer Opfermahlzeit und den Dämonen besteht (V. 20—22). Man darf jedoch die fraglichen Worte auch nicht in dem Sinne einer „gemeinsamen Teilhaberschaft“ (so Hofmann z. d. St., bes. in der ersten Aufl.) oder einer „Genossenschaft“ am Blute und Leibe Christi deuten, (so Holsten, d. Ev. d. Paulus S. 327ff. bes. 329,) denn diese Bedeutung von *κοινωνία* ist nirgends nachweisbar.[1])

1) Nach Holsten scheint es fast so, als ob *κοινωνία* fast immer die Bedeutung gemeinsamer Anteilnahme an etwas zukomme. Wenn jedoch 2. Cor. 6, 14 der Apostel fragt: *τίς κοινωνία φωτὶ πρὸς σκότος;*, so ist unerfindlich, im Verein mit wem das Licht Gemeinschaft mit der Finsternis haben sollte. 2. Joh. 11 heisst es von demjenigen, der einen Irrlehrer bewillkommt: *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς*, ohne dass dabei an irgend welche gedacht wäre, mit denen gemeinsam er an diesen bösen Werken teilnimmt. Phil. 3, 10, wo von einer *κοινωνία τῶν παθημάτων Χριστοῦ* die Rede ist, giebt H. selbst so wieder: „Derjenige, welcher teil hat an den leiden des Messias, wird genosse seiner leiden (s. todes).“ A. a. O. S. 458f. in der Anm. z. 1. Cor. 1, 9. Aber eigentlich müssten doch noch Personen namhaft gemacht sein, die wie Paulus an diesem Leiden teilnehmen. Die angebliche Bedeutung von *κοιν.* lässt sich aber überhaupt, so viel ich sehe, weder im N. T. noch sonst in der Gräzität mit einiger Sicherheit nachweisen. 1. Cor. 1. 9 nnd 2. Cor. 13, 13 ist zwar von einer *κοιν.* der Gemeinde mit dem Sohne, resp. dem hl. Geist die Rede, aber auf das Moment der Gemeinsamkeit dieser Gemeinschaft kein irgendwie erkennbarer Wert gelegt. An der letzteren Stelle, wo der Ausdruck *ἡ κοιν. τ. ἁγ. πν.* an die beiden entsprechenden *ἡ χάρις τ. κυρ. Ἰησ. Χρ.* und *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* sich anschliesst, würde durch jenen Gedanken geradezu ein fremdartiges Moment in die Worte hineinkommen, insofern die Parallelität der Ausdrücke nur eine Beziehung zu höheren Mächten, aber nicht eine solche der Gemeindeglieder zu einander als den Wunsch des Apostels zur Geltung bringt. Ebensowenig ist die Berufung auf 1. Joh. 1,3 stichhaltig; denn hier wird als der Zweck der Lehrverkündigung an die Adressaten des Briefes nur der hingestellt, ein Gemeinschaftsband zwischen diesen und den *ἀπαγγέλλοντες* zu schlingen, während eine Abzweckung der Predigt auf Vereinigung der Hörer mit einander durch nichts im Zusammenhange angedeutet ist. Eher könnte man noch in Phil. 2, 1 die dort erwähnte *κοινωνία πνεύματος* auf eine dem Apostel und den Lesern gemeinsame Anteilnahme am heiligen Geiste deuten. Doch kommt man auch hier mit der einfachen Bedeutung recht gut aus, wenn man *πν.* als gen. orig. fasst. — Auch nicht aus d. LXX noch aus d. Profanskribenten lässt

Die den Kelch des Segens und das gebrochene Brot Geniessenden treten also durch diesen Genuss in Gemeinschaft mit *σῶμα* und *αἷμα Χριστοῦ*. Dass es sich dabei um den Todesleib und das vergossene Blut desselben handle, ist hier nicht gesagt. Doch wird man daraus kaum den Schluss ziehen dürfen, dass der Apostel dem Herrnmahl noch eine weitere Bedeutung zugeschrieben habe, als die einer Aneignung der Sündenvergebung. Es ist ja allerdings nicht ausser Acht zu lassen, dass er an dieser Stelle aus dem Grunde auf das Abendmahl verweist, um seinen Lesern die tiefere Bedeutung des Götzenmahles klarzulegen. Die Parallele, die er zwischen beiden Mahlzeiten zieht, läuft darauf hinaus, dass es sich bei ihnen nicht um ein blosses, bedeutungsloses Essen und Trinken handelt, sondern ein in unsichtbare Gemeinschaft Treten zu gewissen objektiven Grössen, die bestimmte Wirkungen ausüben: beim Herrnmahle zu dem unsichtbaren Blute und Leibe Christi und zu den Mitfeiernden, die alle durch den Brotgenuss zu einer Einheit zusammengeschlossen werden.[1])

---

sich die angebliche Bedeutung von *κοιν.* belegen (auch nicht aus Hellen. VI, 5. 2. 11., wie Holsten will). Vgl. z. B. „mit einander an Mühen und Gefahren teilnehmen“ b. Plato, legg. III 686 A: *κοινωνεῖν πόνων καὶ κινδύνων — ἀλλήλοις*, welch letztes Wort nach H.'s Deutung völlig überflüssig wäre.

1) Der Gedankenzusammenhang zwischen den asyndetisch aneinandergereihten Sätzen V. 16b und 17 dürfte sich am klarsten so herstellen lassen, dass Paulus zuerst auf die Bedeutung des Abendmahlsbrotes im allgemeinen reflektiert und dann insbesondere darauf, dass es ein Brot ist. Vgl. die Satzanfänge: *τὸν ἄρτον, ὃν κλῶμεν* und *ὅτι εἷς ἄρτος* (sc. *ἐστὶν, ὃν κλῶμεν*). — Dass übrigens der Apostel hier des Brotes erst nach dem Kelche gedenkt, wird sich, wenn es nicht auf Zufall beruht, am leichtesten vielleicht folgendermassen erklären lassen. Die Worte *οὐχὶ κοιν. τ. αἵμ. τ. Χρ. ἐστ.* und *οὐχὶ κοιν. τ. σώμ. τ. Χρ. ἐστ.* sollen sich offenbar entsprechen und dadurch, dass sie einander parallel gesetzt sind, den Nachdruck der Deduktion erhöhen. Diese Absicht des Apostels wurde aber nur erreicht, wenn die Frage in 16b unmittelbar auf die in 16a folgte. Nun wollte aber Paulus beim Brote noch auf die Nebenbeziehung desselben, die aus dessen *ἕνα εἶναι* folgt, aufmerksam machen, diesen Gedanken aber natürlich an den Hinweis auf die hauptsächlichste Bedeutung des *ἄρτος* unmittelbar anschliessen. Hätte er nun die ganze Erörterung

Beim Götzenmahl betont Paulus nur die verderbenbringende Gemeinschaft mit den Dämonen, in welche die das betreffende Opferfleisch Essenden eintreten, und überlässt es seinen Lesern sich auszumalen, welchen Einfluss der enge Zusammenschluss mit Heiden zu einem oft sehr wüsten Gelage auf ihr religiös-sittliches Leben wohl ausüben könnte. Was er also bei seinem Vergleiche direkt einander gegenüberstellt, sind zwar zunächst Leib und Blut Christi einer- und die Dämonen andrerseits, doch am Schlusse der Erörterung tritt an Stelle des Leibes und Blutes des Herrn dieser selbst. *ποτήριον κυρίου — ποτήριον δαιμονίων, τράπεζα κυρίου — τράπεζα δαιμονίων* (V. 21). Wie durch den den Dämonen geopferten Kelch die Heiden den direkten Einwirkungen derselben sich unterstellen, so scheinen auch die Gläubigen durch den dem Herrn gehörigen Becher in direkte Beziehung zu seiner Person zu treten. Trotzdem wird man hieraus noch nichts für die Annahme folgern dürfen, dass im Abendmahle noch eine andere göttliche Gabe nach der Auffassung des Apostels vermittelt werde, als die Aufhebung der Schuld durch den Opfertod Christi. Denn wie das neuerdings besonders von Schäder (die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus), mit aller Energie betont worden ist, kommt für den Apostel niemals der dingliche Wert des Todes Christi als Mittel der Sündenvergebung und Rechtfertigung als solcher in Betracht, sondern nur, sofern es die ganze geschichtliche und vor allem übergeschichtliche Person Christi ist, welche diesen Tod auf sich nimmt, resp. hinter sich hat. Auch ist folgendes zu beachten. Wenn zwei Dinge mit einander in Gemeinschaft treten sollen, so müssen gegenseitige Beziehungen

---

mit dem Brote angefangen, so wären die beiden Fragen mit *οὐχὶ κοινωνία κτλ.* zu weit von einander getrennt worden, als dass durch die parallele Formulierung derselben ein besonderer Nachdruck den Worten des Apostels hätte gegeben werden können. Aus ganz ähnlichen stilistischen Rücksichten ist möglicherweise auch die Voranstellung des Gebets betr. d. *ποτήριον* vor dasjenige *περὶ τοῦ κλάσματος* in Did. 9 zu erklären.

zwischen ihnen herrschen. Zwischen Licht und Finsternis z. B. giebt es keine *κοινωνία* (2. Cor. 6, 14). Leib und Blut Christi können nun eine Gemeinschaft mit den Gläubigen um so leichter eingehn, als sie ja, vor allem nach 1. Cor. 11, 24f., nur für dieselben, zu ihrem Besten vorhanden sind. Wäre es nicht zu Gunsten der sündigen Menschheit nötig gewesen, so hätte Gott seinen Sohn niemals im Abbilde von Sündenfleisch entsandt (Röm. 8, 3). Andrerseits bedürfen die unter die Sünden verkauften Menschen keines Gutes so sehr, als desjenigen, das ihnen Leib und Blut Christi darbieten, der Vergebung ihrer Sünden. In dem Gemeinschaftsverhältnis, in welches die Christen mit diesen beiden eintreten, kommt es also nicht sowohl darauf an, dass sie zu dem Leibe Christi als solchem und dem Blute desselben als solchem in Beziehung gesetzt werden. Vielmehr gehen sie insofern mit denselben eine Gemeinschaft ein, als diese für sie vorhanden sind, und sie ihrer bedürfen, nämlich als Träger und Vermittler der göttlichen Sündenvergebung. Wir werden also in 1. Cor. 10, 16 *αἷμα Χρ.* und *σῶμα Χρ.* auch ohne nähere Zusätze durchaus nur in demselben Sinne zu deuten haben, als wie in 11, 24 f.

Nun bezeichnet aber der Apostel im Eingange des Kapitels das Abendmahl als ein *πνευματικὸν βρῶμα* und *πνευματικὸν πόμα*. *πνευμ.* kann hier nicht geistig im Gegensatze zu sinnlich bedeuten. Denn es handelt sich doch beim Herrnmahle um ein wirkliches Essen und Trinken. Auch kann das Adjektiv nicht eine höhere sinnliche, übernatürliche Qualität des *βρῶμα* und *πόμα* bezeichnen, einmal weil nicht die geringste Andeutung bei Paulus vorliegt, dass er sich Brot und Wein im heiligen Mahl substantiell verändert vorstellte, zweitens aber, — denn man könnte sich für eine solche Auffassung gerade auf diese Stelle berufen und hat es gethan — weil eine solche Bedeutung von *πνευματικός* nicht nachweisbar ist. *πνεῦμα* steht stets im Gegensatz zu *γράμμα*,[1]) *σάρξ*,[2])

1) Röm. 2, 29. 2. Cor. 3, 6.
2) Röm. 8, 4 f. 9. 2. Cor. 7, 1. Gal. 3, 3; 4, 29; 5, 17.

σῶμα[1]) oder ψυχή,[2]) aber nie etwa zu φύσις und bezeichnet auch keine höhere sinnliche Qualität. Ebenso ist die Bedeutung vom Himmel stammend, übernatürlichen Ursprungs dem Worte fremd. Das πνεῦμα, das in πνευματικός steckt, ist jedenfalls, dem sonstigen Gebrauch, den der Apostel von dem Worte macht,[3]) entsprechend, das göttliche πνεῦμα. Es genügt nun aber nicht, dasselbe als die Ursache von βρῶμα und πόμα anzusehen. Denn einmal giebt das für πέτρα schlechterdings kein Sinn, sodann ist ja der Ursprung des Trankes wenigstens angegeben, eben der Fels, Christus. πνευματικός bedeutet mithin pneumatischer Art, weil πνεῦμα vermittelnd.[4])

---

1) 1. Thess. 5, 23. Röm. 8, 10. 1. Cor. 5. 3.

2) 1. Thess. 5, 23. 1. Cor. 15, 43 ff.

3) Vgl. z. B. Röm. 1, 11; 15, 27. 1. Cor. 2, 13, 15; 3, 1; 9, 11; 12, 1; 15, 44.

4) Vgl, Joh. 6, 63, wo Christus die Worte, die er spricht, πνεῦμα nennt, nicht dass ihnen eine geistige, geistliche, himmlische oder sonstige ungewöhnliche Realität zukommt, sondern weil sie die Träger, Vermittler des Geistes sind. — Dass diese Bedeutung von πνευματικός für die Wüstenspeise und den Wüstentrank, wie z. B. Schmiedel z. d. St. meint, nicht passe, ist, glaube ich, doch zu viel behauptet. Der Geist Gottes wird doch auch nach des Paulus Anschauung in den Propheten wenigstens lebendig gewesen sein, und wie es ein Wirken Christi, eine Rechtfertigung aus dem Glauben (Röm. 4) im Alten Testament schon gab, so könnten sehr wohl auch sonst noch den heiligen Geist einige hier schon empfangen haben. Vgl. auch Röm. 7, 14, wo das Gesetz πνευματικός genannt wird. Allerdings ist nicht ausser Acht zu lassen, dass der Apostel, wie bemerkt, bei der Wahl seines Ausdrucks nicht von den Verhältnissen des alten Bundes ausgeht, sondern vom Abendmahle. Es genügt mithin zur Analogie, wenn bei der Wüstenspeisung durch das Manna und den Christum repräsentierenden, von diesem als Organ seiner Wirksamkeit gebrauchten Felsen, sowie das aus ihm hervorströmende Wasser gewisse unsichtbare Gaben vermittelt gedacht werden, wie Gottesvertrauen, Geduld u. s. w. Auch das Bild von dem Getauftwerden der Israeliten auf Mose ist ja kein ganz zutreffendes, da dieselben weder mit dem Wasser des Meeres noch mit der Wolke in unmittelbare Berührung gekommen sind. — Über die Substantialität des Manna u. s. w. ist hier nichts ausgesagt, nur ist anzunehmen, dass Paulus sich dieselben nicht als blosse Symbole denkt, wie er auch vorher θάλασσα und νεφέλη nicht als solche gedacht haben wird.

Paulus nennt also das Brot und den Wein im Abendmahle eine geistvermittelnde Speise. Liegt in dieser Auffassung nicht ein Widerspruch zu der oben im Anschluss an V. 16 und 11, 23 ff. ausgeführten? Wir können hier nicht das ganze schwierige Problem der Bedeutung des Todes Christi im Gedankenkreise des Paulus aufrollen, bemerken aber folgendes. Unbeschadet der Überzeugung, dass der Mensch aus Glauben gerechtfertigt werde, und nicht aus Werken, auch nicht aus solchen, zu denen er durch Gottes Gnade, den Empfang des Geistes Christi befähigt wird, und unbeschadet der schuldtilgenden Bedeutung, die behufs dieser Rechtfertigung der Tod Christi besitzt, bezieht sich doch die göttliche Teleologie, die den geliebten Sohn in die Welt sandte, noch auf etwas Weiteres. Es galt die Sünde selbst zu verurteilen, und zwar zu dem Zwecke, „damit die Rechtsforderung des Gesetzes bei uns erfüllt würde, den nicht nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste Wandelnden“ (Röm. 8, 3 f.).[1]) Dieses nach dem Geiste Wandeln kann sich der Apostel, dem logischen Zusammenhange der Stelle entsprechend, nur ermöglicht denken durch die soeben erwähnte Verurteilung der Sünde. Worin besteht nun dieselbe? Nach B. Weiss (z. d. St.) in der Sendung des Sohnes. Doch vermag er selbst diesen Gedanken nicht strikt durchzuführen, da sich nach seiner näheren Erläuterung dies *κατακρίνειν* in dem sündlosem Leben Jesu, in dem siegreichen Bestehen jeder Versuchung vollzog, also in etwas, was der Sendung des Sohnes erst folgte. Weiss will die Deutung auf den Tod Christi, nach welcher dieses *κατάκριμα* dadurch vollzogen ist, dass das Fleisch, in deren Abbilde der Gottessohn in die Welt gesandt war, am Kreuze vernichtet wurde, vollkommen ausschliessen und ist dabei wohl von dem richtigen Bestreben geleitet worden, nicht in einem physischen, son-

---

1) [3]*τὸ (γὰρ) ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκὸς,* [sc. *τὸ ἐλευθεροῦν ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου*] *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ,* [4]*ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν τοῖς μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα.*

dern ethischen Vorgange die Verurteilung der ἁμαρτία zu erblicken. Aber gerade dann durfte er, soviel ich sehe, die Beziehung der betr. Worte auf den Tod Christi nicht von der Hand weisen. Bildet doch dieser als der höchste Liebeserweis, der Erweis der Liebe eines Gerechten zu dem Ungerechten (Röm. 5, 6 ff. Gal. 2, 20) den höchsten und erst abschliessenden Triumph über die in Selbstsucht und Feindeshass gipfelnde Sünde.

Nun heisst es im Beginne des 6. Kap. des gleichen Briefes, dass, so viele auf Christum Jesum getauft wurden, dadurch der Sünde abgestorben sind, dass sie auf seinen Tod getauft wurden (V. 2 f.). Das kann nicht, wie B. Weiss will, nur die Bedeutung haben, dass die betreffenden, durch den Empfang des heiligen Geistes bei der Taufe, ethisch gestorben sind, gleich wie Christus physisch gestorben ist. Wenn unser alter Mensch mit ihm mitgekreuzigt ist (V. 6), so kann es sich dabei nur um einen unserem Tode gleichartigen Tod Christi handeln. Ja, insofern das Mitgekreuzigt- und Mitbegrabenwerden (V. 4) mit ihm durch die Taufe auf seinen Tod vermittelt gedacht wird (V. 3 f.), erscheint hier dieser Tod direkt als das Medium unseres ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ, wie sonst Christus an sich oder Mose (1. Cor. 10, 2) als Heilsmittler erscheinen, wenn von einer Taufe auf sie die Rede ist. Dann muss aber Christus durch seinen Tod selbst zunächst der Sünde abgestorben sein (vgl. auch V. 10). Sie die sich solange vergeblich bemüht hatte, in seiner σάρξ sich einzunisten, ward durch das Liebesopfer seines Sterbens für die schuldverhaftete Menschheit endgültig abgewiesen und damit — (8, 3) verurteilt am Fleische. Sonst hatte sie sich stets der σάρξ der Menschen zu bemächtigen gewusst und auch bei dem im Abbilde von Sündenfleisch in der Welt erschienenen Gottessohne ein Ähnliches erhofft. Aber da sie sich an ihm, wie das am klarsten sein Liebestod bewies, ohnmächtig erzeigte und so gewissermassen ihre regelrechten Funktionen nicht ausübte, wurde sie verurteilt, und zwar ἐν τῇ σαρκί, am Fleische, d. h. das Fleisch bildete das Erkennungszeichen dafür, dass und

wozu sie verurteilt worden war, nämlich der Entfernung aus ihrem bisherigen Herrschaftsgebiet, auf dem sie unumschränkt geschaltet und gewaltet hatte, der *σάρξ* der Menschheit.

Die Anwendung dieser Gedanken auf die Abendmahlsauffassung des Paulus liegt auf der Hand. Die Beziehung zum Tode Christi, die durch das heilige Mahl hergestellt wird, beschränkt sich nicht auf das Teilhaben an der Sündenvergebung. Die Bedeutung dieses Todes ist zugleich eine vorbildlich-dynamische. Der Apostel denkt sich denselben offenbar als eine Geist und Leben vermittelnde Kraft, die denen, die mit ihr in Beziehung treten, das *συσταυρωθῆναι* mit Christus (Röm. 6, 6), das *καρποφορεῖν τῷ θεῷ* (7, 4) das *κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* (8, 4) ermöglicht und es dementsprechend auch bewirkt, dass im Abendmahle durch die *κοινωνία* mit dem zum besten der Jünger in den Tod gegebenen Leibe und dem den neuen Bund begründenden Blute des Heilandes eine pneumatische Speise und ein pneumatischsr Trank den Gläubigen gereicht wird.

Es handelt sich hiernach also für den Apostel, ebenso wie für Jesum selbst, um die Mitteilung positiver göttlicher Kräfte, die durch das heilige Mahl den Empfänglichen vermittelt werden. Indess darf zugleich der tiefgreifende Unterschied in der Auffassung beider nicht übersehen werden. Jesus betrachtet seinen Tod rücksichtlich der Folgen desselben für seinen Jüngerkreis in sozusagen ganz anderer Stimmung als Paulus. Der Meister sieht in der leiblichen Trennung von den Seinen für diese eine schwere Gefahr, eine gewaltige Versuchung und ist bemüht ihnen die Kraft mitzuteilen, dass sie dieselbe bestehen und, auch auf sich allein in allen schwierigen Lebensfragen angewiesen, mutig das von ihm begonnene Werk fortsetzen können. Der Schüler freut sich dieses Todes, derselbe hat für ihn einzig und allein segensreiche Folgen gehabt und ist ihm kein Gegenstand der Beunruhigung. Er bedarf keiner göttlichen Kraftzuwendung neben demselben, er besitzt alles durch ihn, einen gnädigen Gott im Himmel und dessen heiligen Geist

im Herzen, und weiss sich dieses doppelten Heilsbesitzes immer von neuem vergewissert durch den Genuss des heiligen Mahles.

Ob sich Paulus das Abendmahl nach Analogie einer jüdischen Mahlzeit, wie des Passah- oder des Opfermahles vorgestellt hat, ist eine schwer zu beantwortende Frage, da er sich darüber nicht selbst ausgesprochen, und auch auf indirektem Wege sich kaum etwas Bestimmtes bezüglich dessen ermitteln lassen wird. Für uns hat dieselbe schwerlich eine Bedeutung, da sich wohl das mit Bestimmtheit wird sagen lassen können, dass es im wesentlichen nur die Auffassung von der Bedeutung des Todes Christi war, an der sich seine Anschauung über das Herrnmahl normiert hat. Dagegen ist es von Wichtigkeit, darauf hinzuweisen, dass für den Apostel dasselbe den Charakter einer wirklichen Mahlzeit an sich trägt.[1]) Die Schilderung, die er von dem ersten Abendmahle entwirft, das der Herr noch persönlich ausgeteilt hat, lässt bei all ihrer Kürze doch erkennen, dass es sich hier thatsächlich um ein Mahl handelte. Wenn er berichtet, dass der Kelch *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* vom Herrn dargereicht worden sei, so ist dies vorangehende *δεῖπνον* unmöglich auf den Genuss des einen Brotes beschränkt geblieben, dasselbe muss vielmehr *ἐν τῷ δειπνῆσαι* gegessen worden sein. Hiermit stimmt genau der Bericht des Matth. und Marc. überein, wonach Jesus *ἐσθιόντων αὐτῶν* zum Brote greift. Nun soll jedenfalls dies erste Abendmahl als Vorbild wirken, nach welchem die Korinther ihr Herrnmahl zu gestalten hätten. Es ist somit nicht ausgeschlossen, dass neben Brot und Wein, ja möglicherweise zwischen beiden, noch andere Speisen bei einer rechten Herrnmahlsfeier im Sinne des Paulus genossen werden können. Aber das Ganze muss einen weihevollen, ernsten und würdigen Charakter an sich tragen, worauf der Apostel V. 22 ausdrücklich aufmerksam macht. Es kommt nicht allein

---

1) So auch Jülicher, a. a. O. S. 232 ff., Spitta S. 246 ff., Anrich, das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. S. 180[5] u. a.

darauf an, dass sich keiner bei diesen Mahlzeiten betrinkt, dass gewartet wird, bis alle Teilnehmer erschienen sind, bevor der Einzelne zu essen und zu trinken beginnt (vgl. V. 33 mit 20), sondern jene sind überhaupt nicht einmal zum Sattessen da, das kann ein jeder in seiner eigenen Häuslichkeit besorgen, schreibt der Apostel V. 22. Sie haben nur den Zweck die Einheit der Gemeinde unter sich und mit dem gekreuzigten Heilande zu repräsentieren und zu befestigen.

Paulus hat sich nun offenbar die Sache so vorgestellt, dass jedes Brot und jeder Wein, welcher zum Herrnmahl bestimmt ist, auf Grund der Erklärung Christi unmittelbar die Repräsentanten seines Leibes und seines Blutes seien, so dass diejenigen, welche mit der Begründung, dass sie Hunger hätten (vgl. V. 34), noch bevor die ganze Gemeinde versammelt ist,[1]) zu essen und zu trinken beginnen und sich dabei womöglich betrinken, dem Leibe und Blute des Herrn verhaftet sind, insofern sie durch ihr *προλαμβάνειν* beide in ihren Stellvertretern profaniert, beleidigt haben. Anstatt an den segensreichen Folgen von Christi Tod Anteil zu erhalten, bringt ihnen der Genuss seines Todesleibes und seines vergossenen Blutes, der ihnen nur zur Befriedigung sinnlicher Bedürfnisse dient, Unheil, *κρίμα*, das zwar kein endgültig verdammendes, vielmehr nur ein Zuchtmittel zur Bewahrung vor dem vernichtenden Urteilsspruch des letzten Gerichtes für sie ist, aber doch in empfindlichen, positiven Strafen sich äussert (V. 27—32). Erst wenn man diesen Gesichtspunkt im Auge behält, dass Paulus schon die vorweg verzehrten betreffenden Nahrungsmittel als Leib und Blut Christi betrachtet, wird seine Argumentation in ihrer ganzen Schärfe und Knappheit durchsichtig. Er begründet seinen Tadel an den Missständen, die unter den Gemeindegliedern Platz gegriffen

1) Nach V. 22 scheinen es die Ärmeren, die *μὴ ἔχοντες*, gewesen zu sein, die wahrscheinlich ihrer sozialen Lage wegen, nicht so frühe wie die anderen zum Gemeindemahl erscheinen konnten und dadurch verunehrt wurden (*καταισχύνειν*, zur Bedeutung vgl. ibid. V. 4 u. 5), dass sie Speisen und Getränke nicht mehr in genügender Anzahl vorfanden.

haben, nicht damit, dass er sie auf ihre Unfähigkeit hinweist, unter solchen Verhältnissen hinterher in würdiger Weise das Abendmahl zu begehn; in diesem Falle bliebe es auch schwerer verständlich, weshalb er sie auf die Stiftung desselben durch Christus verweist und eine kurze Schilderung derselben entwirft. Vielmehr will er ihnen klarlegen, was dasjenige selbst bedeute, was ein jeder bei seinem *ἴδιον δεῖπνον* vorwegnimmt, und woran sie sich unmittelbar, in dem Momente des Essens und Trinkens, versündigen, wenn sie nicht warten, bis alle erschienen sind.

Als eine wirkliche Mahlzeit werden wir uns nun aber auch die Abendmahlsfeier in der Urgemeinde zu denken haben, wenigstens nach den kurzen Andeutungen, die uns der Verfasser der Apostelgeschichte bezüglich dieses Punktes darbietet. Hiernach wurde die Gemeinschaft der Gemeindemitglieder untereinander, an der sie ebenso treu festhielten, wie an der Lehre der Apostel, vornehmlich durch zwei Faktoren dargestellt, wie hergestellt, das Brechen des Brotes (vgl. 1. Cor. 10, 17), wie die Gebete (2, 42).[1]) Ebendaselbst V. 46 steht als offenbar mit dem unmittelbar vorhergehenden *κλᾶν ἄρτον* synonymer Ausdruck *μεταλαμβάνειν τροφῆς*. Es handelt sich also beim „Brotbrechen“ in der Urgemeinde um eine Mahlzeit, ein „Nahrung zu sich Nehmen“. Aber die näheren Bestimmungen zu *μετελάμβανον τροφῆς*, sowohl das *ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας*, wie die Participia *αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν ὄχλον* zeigen deutlich, dass eine gehobene religiöse Stimmung, ein freudiger und zugleich schlichter Geist und damit eine wahre *κοινωνία* unter den ältesten Christen bei ihren gemeinsamen Mahlzeiten herrschte, womit ganz das Idealbild stimmt, das der Heidenapostel seinen korinthischen Lesern und ihren sinnlich-persönlichen Interessen gegenüber entwirft. Dass dies Brot-

1) Wegen der Ermangelung einer Verbindungspartikel zwischen *τῇ κοινωνίᾳ* und *τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου* wird der letztere Begriff nebst *ταῖς προσευχαῖς* als Apposition zu *τῇ κοινωνίᾳ* zu fassen sein.

brechen zugleich Herrnmahl war, wird sich immer mit grosser Wahrscheinlichkeit annehmen lassen, denn sonst würde letzteres als integrierendes Moment des Gemeinschaftslebens der Urkirche in den Acta völlig ignoriert worden sein, was doch höchst auffällig wäre, — strikte beweisen lässt es sich freilich nicht, am wenigsten aus der Bezeichnung *κλᾶν ἄρτον* (s. oben S. 88—91).

Sei dem nun aber, wie es sei, für Paulus jedenfalls war die feierliche Gemeindemahlzeit mit dem Abendmahle untrennbar verbunden. Das Brot und der Wein des letzteren bildeten die Hauptbestandteile des ersteren. Und da diese Zusammenstellung auf das Vorbild des Herrn selbst sich zurückbezieht, und dieser offenbar keine Anweisung betreffs der Trennung des heiligen Mahles von einer wirklichen Mahlzeit hinterlassen hat, so werden wir annehmen müssen, dass das Urchristentum, resp. Paulus ganz im Sinne und Geiste des Herrn gehandelt, wenn sie diese Trennung nicht vorgenommen haben. Eine Entwürdigung des heiligen Mahles konnte darin nur liegen, wenn bei demselben solche Unsitten Platz griffen, wie sie der Apostel scharf zu tadeln sich veranlasst sieht.

Freilich zeigt diese unbefangene Zusammenstellung der Abendmahlselemente mit anderen Speisen, dass ein so tiefgreifender Unterschied zwischen jenen und diesen im Bewusstsein des Paulus noch nicht existierte, wie er später nur zu oft gesetzt worden ist. Gewiss hoben sich für ihn Brot und Wein ab von den übrigen Bestandteilen des Mahles, denn sie waren vom Herrn gewissermassen mit der Stellvertretung seines Leibes und Blutes beauftragt worden, aber dass in ihnen *σῶμα* und *αἷμα* Christi irgendwie materialiter stecke und materialiter genossen würde, eine derartige, den späteren dogmengeschichtlichen Entwickelungen entstammende Auffassung dem Apostel in die Schuhe zu schieben, haben wir durchaus kein Recht. Schon der Umstand, dass es dann immer nur der verklärte Leib des Herrn sein könnte, der auf diese Weise im Abendmahle zugegen wäre, verträgt sich schlecht mit der offenkundigen Meinung des Apostels, dass

derselbe nur als gekreuzigter beim Herrnmahle in Betracht komme, und Entsprechendes gilt vom Blute. Man kann die entgegengesetzte Ansicht auch nicht durch Berufung auf die „pneumatische“ Speise und den „pneumatischen“ Trank (1. Cor. 10, 3 f.), wie z. B. Rückert will (a. a. O. S. 212 ff.), nach unserer oben entwickelten Deutung der betreffenden Worte stützen, auch nicht dadurch, dass der Apostel von einem *ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦμεν* (ibid. V. 16) redet. Dass derselbe mit dieser Wendung nicht an eine Art Konsekration gedacht habe, infolge deren materielle Veränderungen mit dem konsekrierten Gegenstande vor sich gehn, folgt schon daraus, dass beim Brote unmittelbar darauf von keinem *εὐλογεῖν* die Rede ist, was doch unerlässlich wäre, wenn dasselbe eine solche grundlegende Bedeutung für das Mahl hätte. *εὐλογεῖν* kommt hier nur, ähnlich wie beim Brote das *κλᾶν*, in Betracht als conditio sine qua non des Geniessens. Denn das mit *εὐχαριστεῖν* (vgl. 11, 24 f. 14, 16) synonyme Wort bezeichnet einfach das, wie bei den Juden (s. Deut. 8, 10 und Wünsche S. 330. 332), und vor allem dem Heilande selbst, so auch in der jungen Christenheit allgemein übliche Tischgebet, den Preis und Dank an Gott, durch welchen in diesem Falle der Wein als der aus Gottes Hand hervorgegangene, nun auch als göttliche Gabe ausdrücklich anerkannt und gewissermassen heilig gesprochen wird, ohne dass dabei eine schöpferische Umwandelung desselben vor sich geht.[1]) Wohl werden nach des Apostels Anschauung reale, himmlische Gaben

1) Vgl. Matth. 14, 19; 15, 36. Marc. 6, 41; 8, 6 f. Luc. 9, 16; 24, 30. Joh. 6, 11. 23. Act. 17, 35. Röm. 14, 6 (*ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει, εὐχαριστεῖ γὰρ τῷ θεῷ*) 1. Cor. 10, 30 f. (*εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ; εἴτε οὖν ἐσθίετε, εἴτε πίνετε, εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε.*) Did. 9 (*τροφήν τε καὶ ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώποις εἰς ἀπόλαυσιν ἵνα σοι εὐχαριστήσωσιν*). Ganz ähnlich heisst es 1. Tim. 4, 3, dass Gott die Speisen erschaffen habe *εἰς μετάλημψιν μετὰ εὐχαριστίας τοῖς πιστοῖς καὶ ἐπεγνωκόσι τὴν ἀλήθειαν.* Vgl. auch Justin apol. I. 13, wo von dem Lobe des Weltschöpfers *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα* (geniessen) *πᾶσιν, ὅση δύναμις* die Rede ist. Wir werden nach allem dem selbst annehmen müssen, dass die ihre *ἴδια δεῖπνα* beim Gemeindemahl vorweg verzehrenden Korinther dieses allgemein

durch das Herrnmahl den Gläubigen vermittelt, dieselben sind aber nicht sinnlicher, sondern geistiger Art. Es sind die Heilsgüter des Christentums, Sündenvergebung und göttlicher Geist, angeschaut an ihren Trägern und Symbolen, dem *σῶμα Χριστοῦ* und dem *αἷμα Χριστοῦ*.

B. Die sonstigen Abendmahlsvorstellungen im Urchristentum.

Unter den urchristlichen Abendmahlszeugen nimmt Paulus insofern eine einzigartige, doppelt bedeutsame Stellung ein, als er uns einmal die die Feier erklärenden Worte des Herrn selbst übermittelt, wenn auch nicht ohne gewisse Umformungen, und sodann auch seine eigene, freilich an den Einsetzungsworten orientierte Auffassung wenigstens einigermassen deutlich durchblicken lässt. Dies letztere wird sich von den evangelischen Berichterstattern kaum sagen lassen. Sie sind bemüht Geschichte zu erzählen und erledigen sich dieser Anfgabe nach ihren verschiedenen Quellen, so gut sie können. Für Luc. kommt als Vorlage im wesentlichen Paulus

---

üblichen Tischgebetes nicht vergessen haben. — *τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας* kann an sich viererlei bedeuten, je nachdem als Objekt des in *εὐλογία* steckenden *εὐλογεῖν* der Trank, Gott oder die Menschen gedacht sind. In letzterem Falle kann es sich wiederum entweder um einen bereits erfahrenen Segen handeln, anlässlich welcher Erfahrung dieser Becher Gott dargebracht wird (vgl. כּוֹס יְשׁוּעוֹת *ποτήριον σωτηρίου* Ps. 116, 13) oder um einen erst durch den Kelch vermittelten. Inhaltlich fällt die vorletzte Bedeutung mit derjenigen, wonach es sich um einen Preis an Gott handelt zusammen, und da der כּוֹס הַבְּרָכָה beim Passah nach den Rabbinen „Dankesbecher“ (vgl. oben S. 14[1]) bedeutet, werden wir auch *τ. ποτ. τ. εὐλ.* am besten so verstehen können, — vorausgesetzt, dass Paulus wirklich auf denselben anspielen will. Zu den Gedanken, welche V. 15 ff. entwickelt werden, würde auch die Bedeutung: Becher, durch den Segen vermittelt wird, gut passen. Vielleicht hat indes Paulus beide Vorstellungen kombiniert. Am kahlsten würde sich der Gedanke jedenfalls ausnehmen, wenn *τῆς εὐλογίας* nur den folgenden Relativsatz *ὃ εὐλογοῦμεν* vorwegnähme.

in Betracht. Denn mit einzelnen unbedeutenden Änderungen, wie des Zusatzes *διδόμενον* zu *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, lehnt er sich wörtlich an ihn an und auch in der einzigen wesentlicheren Abweichung von demselben, in der er (abgesehen von dem *ἔδωκεν αὐτοῖς* V. 19) seine Kenntnis der matthäisch-marcianischen Tradition verrät — er lässt die Kelchworte nicht mit *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, sondern mit dem frei zu *αἵματί μου* konstruierten *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον* schliessen — ersetzt er das *πολλῶν* dieser Vorlage durch *ὑμῶν*, entsprechend der Gestaltung, die Paulus und er den die Bedeutung des Brotes erklärenden Worten gegeben hatte.[1]) Was die Rezensionen des Matth. und Marc. betrifft, so haben wir weder in dem gemeinsamen Fortlassen der Stiftungsworte noch in der an einzelnen Punkten breiteren Darstellungsweise des ersteren eine bestimmte Tendenz entdecken können.

In andern Schriften des Neuen Testaments ist des Abendmahls nirgends direkt gedacht. Man hat allerdings noch mehrere Stellen aufweisen zu können geglaubt, besonders Spitta beruft sich auf eine ganze Reihe derselben,

1) Eine derartige Konstruktion eines Partizip. im Nominativ (*ἐκχυννόμενον*) zu einem vorangehenden casus obliquus (*αἵματι*) ist durchaus nicht so beispiellos im Neuen Testament, wie man das noch vielfach anzunehmen scheint; (so z. B. Joachim im „Hermes“ 1895 a. a. O. S. 50 f.). Vgl. Marc, 7, 19; 12, 38—40: *βλέπετε ἀπὸ τῶν γραμματέων . . . . . . ο κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι.* Luc. 20, 27 — also nicht weit von unserer Stelle —: *τινὲς τῶν Σαδδουκαίων οἱ ἀντιλέγοντες ἀνάστασιν μὴ εἶναι.* Joh. 1, 14. Apoc. 1,5; 3, 12; 8, 9; 9, 14; 14, 12; 20, 2. Es handelt sich an diesen Stellen immer um appositionelle Zusätze, besonders Partizip. mit dem Artikel, auf die ein gewisser Nachdruck gelegt werden soll, und die deshalb im Nominativ auftreten, trotz des vorangehenden cas. obliq., auf den sie sich beziehen. Diese Unregelmässigkeiten dadurch beseitigen zu wollen, dass man die betr. Zusätze von dem Zusammenhange mit dem Voranstehenden soweit loslöst, dass man für sie die Bedeutung selbständiger Sätze, Parenthesen, Ausrufe und dergl. in Anspruch nimmt, wozu Winer neigt, vgl. a. a. O. S. 495. 498 f. 524, dürfte, zumal bei den angeführten Stellen, eher noch Jac. 3, 8. Phil. 3, 19, in den seltesten Fällen angehn. Vgl. auch Steck, theol. Ztschr. aus der Schweiz 1890 S. 164.

an welchen auf das Abendmahl bestimmt Bezug genommen, bezw. Abendmahlsvorstellungen verwertet sein sollen. In erster Linie käme hier wohl Joh. 6, 51 ff. in Betracht; doch wollen wir uns über diese Stelle erst im Zusammenhange mit der Erörterung der Abendmahlsgedanken des Ignatius äussern. In Hebr. 13, 10, *ἔχομεν θυσιαστήριον, ἐξ οὗ φαγεῖν οὐκ ἔχουσιν ἐξουσίαν οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες*, eine Anspielung auf das Abendmahl zu sehen, müssen wir trotz Spittas Ausführungen S. 325—328 ablehnen. Denn einmal würde doch der Verfasser seine im Verse vorher aufgestellte Behauptung *καλὸν οὐ βρώμασι βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν* erheblich abschwächen, wenn er nun sogleich wiederum auf eine, wenn auch nicht allein, so doch zugleich leibliche Speise rekurrierte. Sodann erwartet man in V. 13, wo der Gedanke von V. 10 mit *τοίνυν* wieder aufgenommen wird, einen deutlicheren Hinweis auf das heilige Mahl, als er in der Aufforderung zum *ἐξέρχεσθαι πρὸς Ἰησοῦν ἔξω τῆς παρεμβολῆς* liegt. Was Spitta aus dem weiteren Zusammenhange anführt, um es wahrscheinlich zu machen, dass hier von den christlichen Kultversammlungen die Rede sei, ist nicht von Belang. Die Opfer der *αἴνεσις* an Gott und der *εὐποιΐα* und *κοινωνία* an die Brüder (V. 15 f.) auf die Agapen zu beschränken und dementsprechend auch V. 10 von der Agape bezw. vom Abendmahle zu verstehn, geht nicht an. Vom Wohlthun im allgemeinen, wie Spitta meint, ist V. 1—3 und 5 nicht eigentlich die Rede gewesen, sondern nur von der Bruderliebe, die doch wohl einen weit umfassenderen Begriff bildet als die Mildthätigkeit, und von der Warnung vor Unzufriedenheit mit dem, was man besitzt. Der Verfasser kann daher sehr wohl, ohne sich zu wiederholen, hier V. 16 bei *εὐποιΐα* und *κοινωνία* an die gesamte christliche Wohlthätigkeit denken.

Was Spitta sonst an Anspielungen auf das Abendmahl und Abendmahlsgedanken im Neuen Testamente, in der Apokalypse, im ersten Petrus- und im Epheserbriefe, beizubringen sich angelegen sein lässt, ist gleichfalls zu unsicherer und auch geringfügiger Art, als dass wir hier darauf

näher einzugehn brauchten.[1]) Dagegen scheinen uns die Abendmahlsgebete in der sogenannten Zwölfapostellehre für die rechte Würdigung der urchristlichen Abendmahlsanschauungen von höchstem Interesse zu sein. Man ist sich darüber ziemlich einig, dass diese Gebete in recht frühe Zeit zurückgehn,[2]) wenn auch nicht gerade in vorpaulinische, wie Sabatier angenommen hat.[3]) Jedenfalls bilden sie neben dem ersten Karintherbriefe das älteste Zeugnis dafür, wie die christliche Gemeinde ihrerseits das *ποτήριον* und „*κλάσμα*" des Abendmahles gedeutet und gewertet hat.

Man hat es nun freilich immer wieder bestritten, so neuerdings Haupt a. a. O. S. 27, dass die beiden Dankgebete in cap. 9 es mit den Abendmahlselementen zu thun haben, es soll sich einfach um die Agapen handeln, und erst nach der durch dieselben erfolgten Sättigung (*μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι*) wäre man mit dem cap. 10 vorgeschriebenen Eingangsgebete zur eigentlichen Abendmahlsfeier geschritten. Doch angesichts der Thatsachen, dass sich sonst ein solches Verhältnis zwischen Gemeindemahl und Abendmahl im Urchristentum nicht nachweisen lässt, dass bei den Speisen nur *ποτήριον* und *κλάσμα* herausgehoben werden, dass bei denselben für geistige Gaben des Christentums gedankt wird, die noch dazu in bestimmter Beziehung zu dem Inhalte des Kelches und dem Brote stehn,

1) Bezüglich der Stelle Eph. 5, 29 vgl. gegen Spitta Schultzen a. a. O. S. 59.

2) Wenn Schultzen a. a. O. S. 75 gegen das hohe Alter dieser Gebete geltend macht, dass der an zwei Stellen auftauchende Gedanke von einer Sammlung der *ἐκκλησία* ins Herrlichkeitsreich der neutestamentlichen Litteratur fremd sei, insofern in derselben immer nur die Parusie Christi nach ihrer Bedeutung für den einzelnen ins Auge gefasst wäre, so ist dagegen zu bemerken, dass wohl auch in der Didache das Interesse an dieser Sammlung gerade die einzelnen betrifft, es soll durch dieselbe bei dem Zerstreutsein der *ἐκκλησία* über die ganze Erde offenbar vermieden werden, dass bei der Wiederkunft Christi jemand übersehen werde und der Herrlichkeit des vollendeten Gottesreiches verlustig gehe.

3) La Didachè, Paris 1885 S. 99 ff.

und vor allem, dass Wein und Brot als etwas Heiliges bezeichnet wird, das nicht den Hunden gegeben, sondern nur von den auf den Namen des Herrn Getauften genossen werden dürfe,[1]) wird man daran festhalten müssen, dass es sich hier thatsächlich um das Abendmahl handelt. Glaubt man das Gebet cap. 10 nicht anders verstehen zu können als derart, dass man es als Eingangsgebet zu jenem, nicht als Schlussgebet fasst, so bleibt immer noch mit Weizsäcker a. a. O. S. 580 der Ausweg, anzunehmen, dass der Verfasser seine *εὐχαριστίαι* in freier Weise angeordnet, ihre Reihenfolge umgekehrt habe.

Nun fehlt aber bei der ganzen Feier eine Bezugnahme auf den Tod des Herrn. Es werden wohl mancherlei Gaben namhaft gemacht, die Gott durch seinen Knecht Jesus der Gemeinde kundgethan habe, *ζωή*, *γνῶσις*, *πίστις*, *ἀθανασία* u. s. w., doch man sucht vergebens die Sündenvergebung darunter, und es fehlt auch die geringste Andeutung davon, dass durch Christi Tod die genannten Güter vermittelt seien. Nun ist ja allerdings zu beachten, dass es sich hier nur um Dankgebete handelt, die durchaus einen allgemeineren Charakter tragen könnten, wie in der korinthischen Gemeinde die betreffenden *εὐχαριστίαι* wahrscheinlich auch noch nicht auf Christi Tod Bezug nehmen, insofern der Apostel noch ein besonderes *καταγγέλλειν τὸν θάνατον τοῦ κυρίου* nach der, freilich nicht allgemein anerkannten, imperativischen Fassung von 1. Cor. 11, 26 fordert. Aber immerhin muss es auffallen, dass in diesen Gebeten, in denen doch geistige Gaben des Christentums von zentraler Bedeutung namhaft gemacht werden, der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* in keiner Weise Erwähnung geschieht. Die Gemeinde versammelt sich offenbar nicht zu dem Zwecke um den Tisch des Herrn, um sich im Gefühl ihrer Mängel und Schwächen durch Empfang des Sakraments der Sünden vergebenden gött-

---

1) *μηδεὶς (δὲ) φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ περὶ τούτου εἴρηκεν ὁ κύριος· μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν* (cap. 9).

lichen Gnade zu getrösten, nein, es ist eine Gemeinde von Heiligen, die allsonntäglich (cap. 14) dem heiligen Vater (10), der seinen heiligen Weinstock durch seinen Knecht Jesum ihr kundgethan (9), seinen heiligen Namen in ihren Herzen hat Wohnung nehmen lassen (10), in ihren Gebeten ein reines Opfer darbringt (14)[1]) und heilige Speise geniesst (9). Alles, was diesen Charakter der Heiligkeit stören könnte, wird von der Feier ängstlich fernzuhalten gesucht. Wer einen Zwist mit einem Gefährten hat, darf der betreffenden Gemeindeversammlung nicht beiwohnen, bevor derselbe beigelegt ist, damit das Opfer derselben rein sei. Die Sünden müssen vor dem Brotbrechen und der Danksagung in der Gemeinde bekannt worden sein, sonst wird das Gebetsopfer verunreinigt (14). Diese letztere Bestimmung wird nun aber offenbar erst dann verständlich, wenn mit dem *ἐξομολογεῖσθαι* der Sünden unmittelbar die Vergebung derselben verbunden gedacht wird. Denn sonst bliebe ja der Sünder unrein vor Gott trotz alles seines Bekennens, und der heilige Vater könnte sein Opfer nicht als ein reines und heiliges annehmen. Daraus folgt,

---

1) *κατὰ κυριακὴν* (δὲ) *κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ.* Zieht man allein diese Stelle in Betracht, so kann man im Zweifel bleiben, ob unter der hier erwähnten *θυσία* das *εὐχαριστῆσαι* allein, oder zugleich das *κλάσαι τὸν ἄρτον* zu verstehn ist. Doch im Hinblick auf den Satz am Schlusse von cap. 4: *ἐν ἐκκλησίᾳ ὁμολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου καὶ οὐ προσελεύσῃ ἐπὶ προσευχήν σου ἐν συνειδήσει πονηρᾷ* wird sich das erstere empfehlen. Dass die beiden soeben zitierten Satzglieder durch *καί* mit einander verbunden sind, kann nur den Sinn haben, dass das öffentliche Sündenbekenntnis in der Gemeinde dazu beiträgt, dass die Gewissen gereinigt werden und niemand mit einer *συνείδησις πονηρά* im Gebet vor den heiligen Gott tritt. Auch an unserer Stelle wird einem derartigen Bekenntnisse reinigende Kraft zugeschrieben. Und zwar kommt dieselbe dem „Opfer“ zu Gute, das Gott dargebracht wird. Wir werden deshalb nicht fehlgehn, wenn wir unter dieser *θυσία* nur das Dankgebet für Brot und Wein, das nicht von unreinen Lippen gesprochen werden darf, und nicht auch zugleich das Brotbrechen verstehn. Wir hätten mithin in der Did. noch einen rein geistigen Opferbegriff in Verbindung mit dem Abendmahle, vgl. das „Lobopfer“ Hebr. 13, 15.

dass die Gnade, die an den Genuss des Mahles geknüpft ist, nicht in der (bereits vorher erfolgten) Sündenvergebung bestehn, sondern nur derart sein kann, dass sie die Gemeinde in ihrem Charakter als heiliger stärkt.

Diesem Gedanken entsprechen nun auch die einzelnen Gaben, deren bei dem Danke für *ποτήριον* und *κλάσμα* gedacht wird. Das Gewächs des Weinstocks im Becher repräsentiert den heiligen Weinstock Davids, der der Gemeinde von Gott durch seinen Knecht Jesum kundgemacht worden ist, das heisst wohl den Messias selbst[1]). Das Blut Christi, das jedenfalls zunächt der Kelch darstellt, erscheint hiernach also als das Symbol der ganzen Persönlichkeit des Heilandes. Bei dem zuvörderst das leibliche Leben erhaltenden *κλάσμα*

---

1) *εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμπέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ παιδός σου.* Clemens Alex. und Origenes haben die Stelle offenbar auf Christus selbst gedeutet, der erstere, wenn er denselben nennt *ὁ τὸν οἶνον, τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τῆς Δαβὶδ ἐκχέας ἡμῶν ἐπὶ τὰς τετρωμένας ψυχὰς ὁ τὸ ἐκ σπλάγχνων πατρὸς ἔλαιον προσενεγκὼν καὶ ἐπιδαψιλευόμενος* (quis dives salvetur 29), der letztere, wenn er in der 6. Judicum-Homilie, wohl auch mit Beziehung auf das Abendmahl, von dem carnibus agni immaculati satiari und verae vitis,' quae ascendit de radice David, sanguine inebriari redet. Wahrscheinlich liegt dieser Benennung *ἡ ἁγία ἄμπελος Δαβίδ* eine Kombination der beiden Gedanken zu Grunde, dass der Messias Davids Spross (vgl. bes. Jes. 11, 1), und dass er ein die Gläubigen ernährender Weinstock ist (apoc. Bar. 36, 3; 39, 7 Jes. Sir. 24, 17ff. Joh. 15, 1ff., vgl. auch Ps. 80, 9ff., wo unter dem Weinstock allerdings zunächst wohl das Volk Israel zu verstehn, jener aber — vgl. die Bezeichnungen „Mann der Rechten Jahves" und „Menschensohn" V. 18 — sehr möglicher Weise später auf den Messias bezogen worden ist). Dass man Jes. 11, 1 bei dem נֵצֶר, der aus Isais Wurzel Frucht bringen soll, an einen Weinstock zu denken habe (Spitta S. 276), in welchem Falle sich der Ausdruck Weinstock Davids noch enger an diese Stelle anlehnen würde, mag sachlich richtig sein, doch bleibt fraglich, ob dieselbe zur Zeit der Didache in diesem Sinne bereits gedeutet worden ist. — Die Bezeichnung der *ἄμπελος* als *ἁγία* ist bislang noch nicht recht erklärt. Sollte man vielleicht das נֵצֶר in Jes. 11, 1 = נָזִיר, unbeschnittener, d. h. in diesem Falle heiliger (vgl. נָזִיר in der Bedeutung: „Nasiräer") Weinstock gefasst haben?

wird für $\zeta\omega\acute{\eta}$ und $\gamma\nu\tilde{\omega}\sigma\iota\varsigma$ gedankt, die Gott der Gemeinde durch seinen Knecht Jesum kundgethan habe. Der Leib desselben ist hier mithin als der Träger und Mittler und sonach auch als das Sinnbild des Lebens und der Erkenntnis aufgefasst.)[1]) Die Ähnlichkeit dieser Deutung des heiligen Mahles mit den Gedanken des Stifters selbst springt in die Augen. Freilich die ganze Tiefe derselben ist hier nicht erreicht. Der Leib Christi erscheint nur als das Symbol der Leben wirkenden Erkenntnis, die von Jesus ausgegangen, nicht als Darstellung seines ganzen persönlichen Selbst. Dasselbe wird zwar durch das Blut repräsentiert, aber hier fehlt der Gedanke, dass das Blut besonders als für viele vergossenes in Betracht kommt, und damit als das Sinnbild seiner, selbst den Tod nicht scheuenden unendlichen Liebe. Trotz allem dem muss aber daran festgehalten werden, dass die hier in der Zwölfapostellehre vertretene Auffassung von dem heiligen Mahle den Ideeen Jesu in ihrer Weise erheblich näher kommt, als es bei Paulus der Fall gewesen. Auch hier ist es die unmittelbar an die Person des Heilandes geknüpfte positive Mitteilung neuen göttlichen Lebens, die durch das Mahl den Gläubigen dargeboten werden soll, die aber bei Paulus erst in zweiter Linie in Betracht kam. Ja, man wird sagen dürfen, die in den Didachegebeten auftretenden Abendmahlsgedanken blieben uns geschichtlich unverständlich, wie das schon oft empfunden worden ist, wenn das Wesen des Abendmahles Christi darin bestehn sollte, den Gläubigen die Sünden vergebende Gnade seines Todes zu vermitteln.

Eine entschiedene Verwandschaft mit der Didache finden wir auch in den Abendmahlsvorstellungen der Briefe des Ignatius von Antiochien, die auch von E. von der Goltz, dem Verfasser der neuesten, sehr eingehenden Monographie über dieselben in ihrer kürzeren, griechischen Rezension für echt

---

1) Die Beziehung der Broteinheit auf die Einheit der am Ende der Tage um Christum zu versammelnden Kirche kommt wohl erst in zweiter Linie in Betracht.

gehalten und mit ziemlicher Bestimmtheit in die Zeit zwischen 110 und 120 gesetzt werden.[1]) Dieselben gewinnen nunmehr noch insofern eine erhöhte Bedeutung, als sie nach den Ausführungen von der Goltzens eine selbständige „johanneische", wenn auch schon von hellenischen Einflüssen nicht ganz freie Tradition neben dem vierten, von Ignaz noch nicht gekannten Evangelium repräsentieren (a. a. O. S. 118—144. 165ff.). — Die δωρεὰ τοῦ θεοῦ des Abendmahls besteht nach Ignaz in der Mitteilung unsterblichen Lebens, und zwar eines unvergänglichen Lebens in Christo, Eph. 20: συνέρχεσθε . . . . ἕνα ἄρτον κλῶντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός. Sie ist geknüpft an den Glauben, dass die εὐχαριστία, die Nahrung, für welche Dank gesagt wird, die σάρξ Christi sei. Wer dem widerspricht, geht des ewigen Lebens verlustig (Smyrn. 7). Und zwar erscheint dabei diese σάρξ nicht einseitig als solche, die für uns in den Tod gegeben worden ist, sondern zugleich als die, die der Vater in seiner Güte auferweckt hat, die sich also zum Leben hindurchgerungen und somit andern Leben vermitteln kann.[2]) Diese durch sie den Gläubigen zugeeignete Gabe wird denselben nun aber nicht allein durch das heilige Mahl zu teil. So können denn σάρξ und αἷμα Χριστοῦ auch ohne direkte Beziehung zum Abendmahle als die sinnliche Hülle und Verbürgung und damit als Symbol göttlicher, Leben spendender Gnaden erscheinen, vgl. die merkwürdige Stelle Trall. 8: ἀνακτίσασθε ἑαυτοὺς ἐν πίστει, ὅ ἐστιν σὰρξ τοῦ κυρίου καὶ ἐν ἀγάπῃ ὅ ἐστιν αἷμα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Offenbar ist hier die σάρξ Christi, sonstigen Gedankengängen des Ignatius entsprechend, (vgl. v. d. Goltz a. a. O. S. 16ff.), als

---

1) Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe u. s. w. von Eduard Freiherrn von der Goltz in den Gebhardt-Harnackschen „Texten und Untersuchungen" XII, 3 1895, vgl. besonders die Einl. und S. 176f.

2) εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν· οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν.

die σάρξ des auf Erden wandelnden und durch die in ihr liegende Verbürgung für das ἀνθρωπίνως φανεροῦσθαι Gottes (Eph. 19) Glauben weckende gedacht. Das Blut Christi wird hingegen wohl deshalb als Liebe bezeichnet, — Röm. 7 sogar als ἀγάπη ἄφθαρτος — weil es für Christus durch das vergossen Werden desselben das Mittel unendlichen Liebeserweises geworden und nunmehr auch in anderen die gleiche Liebe zu erwecken imstande ist. Auch als Seligkeit, χαρὰ αἰώνιος καὶ παράμονος, erscheint es einmal, Philadelph. 1.

So treten uns also bei Ignaz Leib und Blut Christi als die Vermittler ewigen Lebens in Christo entgegen, eines Lebens in Glauben, Liebe und Seligkeit. Aber nicht nur im heiligen Mahle bewährt sich diese ihre Kraft, sondern, da sie überhaupt das sinnliche Substrat für den im Fleische erschienenen Gott bilden, können sie auch im allgemeinen, wie als die Mittler, so als die Symbole der Gaben erscheinen, die dieser Mensch gewordene Gott verleiht.

Diese freie Verwendung der Abendmahlsterminologie bei Ignaz ist in zwiefacher Hinsicht interessant. Einmal bietet sie den Beleg dafür, dass der Bischof von Antiochien noch weit davon entfernt gewesen ist, eine leibliche Gegenwart von Fleisch und Blut Christi im Abendmahle anzunehmen. Andrerseits giebt sie wohl den Schlüssel zum Verständnisse von Joh. 6, 51 ff., indem sie es deutlich macht, wie dort vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Christi die Rede sein kann, ohne dass dabei nach dem Zusammenhange ans Herrnmahl zu denken ist. (Vgl. von der Goltz S. 74.) Der Herr fordert hier nur auf, die in seinem Fleische und seinem Blute beschlossen liegenden Heilskräfte sich anzueignen, und zwar scheint hier, da in V. 51b durch das καὶ — δὲ offenbar ein neuer Gedanke im Verhältnis zum Vorangehenden eingeführt werden soll, an die für das Heil der Welt in den Tod zu gebende σάρξ gedacht zu sein.

Wir sind am Ende unserer Untersuchung. Den köstlichen Schatz, den der Meister in seinem Trostmahle den Seinen hinterlassen hatte, haben diese pietätvoll sich zu-

geeignet und in demselben ein Band der Gemeinschaft unter sich, wie vor allem mit ihrem heimgegangenen Herrn gefunden. Sie sind bemüht gewesen, den vollen reichen Inhalt des heiligen Vermächtnisses an ihren Herzen zu erfahren und sich an der Hand der wenigen überlieferten erklärenden Worte des Herrn Rechenschaft zu geben von den Gaben, die ihnen durch dasselbe übermittelt wurden. Es ist ihnen das freilich nicht immer im vollsten Masse gelungen. Christus hatte, wie er sein leibliches Leben hingab als Lösepreis für sein noch in Sünden wandelndes Volk, so sein geistiges Leben für die Seinen hingegeben im Brote und Weine des Abendmahls, sein ganzes, unendlich reiches Selbst, das ihnen Trost und Kraft gewähren sollte in ihrer Trauer und ihren Anfechtungen. Diese Absicht des Herrn ist den Aposteln und Apostelschülern wohl nicht immer voll zum Bewusstsein gekommen, Paulus insbesondere hat jene beiden Gedanken, in einer ihrerseits freilich wieder grossartigen und tiefen Weise, mit einander kombiniert. Sie scheinen oft nur einzelne bestimmte, an seinen Leib und sein Blut geknüpfte Gaben im Herrnmahle gefunden zu haben, nicht unmittelbar den ganzen Heiland selbst. Aber es waren doch immer zentrale Heilsgüter, deren sie auf diese Weise froh wurden, und es fehlt auch nicht an direkter Beziehung des Mahles zur Persönlichkeit Christi, so, wenn der Verfasser der Didache beim *ποτήριον* für den heiligen Weinstock Davids zu danken vorschreibt, oder Ignaz die Eucharistie als ein Mittel fasst, ewig in Christo zu leben.

Die späteren Entwickelungen der Abendmahlslehre mit ihren mancherlei Abirrungen von den einfachen und doch so tiefen Intentionen des Herrn selbst weiter zu verfolgen, ist hier nicht der Ort. Nur noch ein Wort über die Bedeutung des Mahles für uns, im Anschluss an das, was wir als Gedanken Christi zu eruieren versucht haben. Es ist eine alte Erfahrung, dass das Ideale als etwas Persönliches uns entgegentreten muss, soll es voll und ganz uns gewinnen. Das Christentum zeigt uns das Personwerden des religiös-sittlichen Ideals in seinem Stifter. Durch diesen soll es in allen andern

Personen realisiert werden. Dazu bedarf es aber vor allem, dass uns die heilsmittlerische Person des Heilandes als Person einmal in möglichst einheitlicher, packender Gestalt entgegentritt. Und das geschieht im Abendmahle. „In der eigentlichen Predigt . . . . vergessen wir über der Vermittelung des Vermittlers nicht, aber Hauptgegenstand ist doch nicht dieser, sondern jene. Gerade umgekehrt im Abendmahle. Da vergessen wir der erworbenen Güter nicht, aber das Auge des Geistes ist zunächst und allermeist auf Ihn gerichtet, der sie uns erwirbt“.[1])

1) Rückert, a. a. O. S. 145.

Berichtigungen.

S. 25 Zeile 7 von oben lies hinter geschehen: bewiesen worden ist.
S. 38 Zeile 17 von oben lies: στύλοι anstatt στῦλοι.
S. 52 Anm. 1 Zeile 4 lies: S. 75 ff. anstatt S. 757.
S. 101 Zeile 12 von unten lies: anschlagen anstatt angeschlagen.

Königsberg, Hartungsche Buchdruckerei.